Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Großen.

Nach den Quellen bearbeitet.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Königlichen Universität zu Breslau

eingereicht

und mit Genehmigung derselben veröffentlicht

von

Hugo Fronober,
cand. theol. cath.

AKAD. BIBLIOTHEK BRESLAU

Sonnabend, den 31. Juli, vormittags 11 Uhr,
im Musiksaale der Kgl. Universität:
Vortrag: „Die Bedeutung Alberts des Großen für die christliche Philosophie des Mittelalters"
und Promotion.

Breslau 1909.
Druck der Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Königl. Universität Breslau.

Referent: Professor Dr. Baumgartner.

Meinen Gönnern

gewidmet.

Inhalt.

Seite

Einleitung 7

I. Die Veränderung der Dinge im allgemeinen.

A. Die Tatsachen der Veränderung und ihre kausale Verknüpfung (Wirkursache) 13

a) Bau des Weltalls 13
b) Gott, die erste Ursache der Bewegung im Weltall . 14
c) Der Himmel als Mittel zur Übertragung der Bewegung auf die Erde 16
d) Die Weltseele. Die Intelligenzen 18
e) Die Kraft der Sterne in den Dingen (die ersten Eigenschaften) 22
f) Die Disposition des Veränderungsortes. 26

B. Akzidentales und substantiales Werden 27

II. Die Prinzipien der akzidentalen Veränderung.

a) Die Veränderungsprinzipien im allgemeinen. 31
b) Die Gegensätze 34
c) Die Beraubung 36
d) Die Materialursache 38

III. Die Prinzipien der substantialen Veränderung.

A. Die erste Materie 44

a) Das Wesen der ersten Materie 45
b) Die Attribute der ersten Materie (Potentialität, Aktualität, Einheit, Einfachheit und Unvergänglichkeit) 49
c) Die Körperlichkeit. 53
d) Die Materie und die rationes causales. Das Gesetz der Synonymie (die Urzeugung) 58
e) Die Materie und ihre Formalidee 62

Seite

B. Die substantiale Form 64

a) Wesen und Attribute der substantialen Formen in den Dingen 65

b) Das Verhältnis der substantialen Formen zu Gott (Ursprung der Formen) 67

c) Die Individuation 70

d) Das „Begehren der Materie“ nach der Form 73

e) Die substantialen Formen in den zusammengesetzten Dingen 75

Schluß 79

Einleitung.

Albert der Große erregte bereits bei seinen Zeitgenossen berechtigtes Erstaunen durch sein umfangreiches Wissen. Darum legte ihm das Mittelalter den Ehrentitel Doctor universalis bei.

Im Geiste der Zeit lag es, daß Albert der Große in erster Linie Theologe war. Allein eine große, um nicht zu sagen größere Bedeutung, hat er auf dem Gebiet der Philosophie. Denn er ist der erste unter den Scholastikern, welcher alle früheren Philosophen kennt. Allerdings läßt seine Kenntnis an Genauigkeit noch zu wünschen übrig. So nennt er bisweilen Sokrates, bisweilen Plato den Fürsten der Stoiker.[1]) Auch legt er seinen Zitaten aus Werken früherer Philosophen manchmal einen Sinn unter, welcher von dem des Originals erheblich abweicht. Indessen ist die Wichtigkeit der Tätigkeit Alberts darin zu suchen, daß er für die christliche Philosophie seiner Zeit zahlreiche Quellen erschloß und zu jenem Strome vereinigte, der unter dem Namen Hochscholastik weiterfloß.

Außerdem genießt Albert der Große den besonderen Ruf als Naturforscher. In der Tat zeigt es sich, daß er die

---

1) Sum. theol. II, qu. 11 (83b) u. ö. Vergl. zu den Unrichtigkeiten bei Albert A. Stöckl, Geschichte der Phil. d. Mittelalters 2. Bd., Mainz 1865. S. 358.

beschreibenden Naturwissenschaften um wertvolle Beobachtungen bereichert hat[1]), so daß es keine Anmaßung ist, wenn er ausdrücklich von sich und seinen Genossen behauptet, sie beobachteten sehr sorgfältig[2]). Ja sogar beachtenswerte Ansätze zu experimentellen Untersuchungen lassen sich bei Albert nachweisen[3]).

Infolge dieser Eigenarten Alberts des Großen liegt der Gedanke nahe, daß er mehr als andere Scholastiker seine Beobachtungen in der Naturphilosophie verwendet haben möge. Besonders wäre es sehr erwünscht, wenn wir bei ihm eine konkrete Darstellung der für das Mittelalter so bedeutsamen Lehre von Materie und Form vorfänden. Von solchen Erwägungen und Gesichtspunkten aus haben wir uns im folgenden die Aufgabe gestellt, die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Großen zu untersuchen. Allerdings schien es anfangs, als ob wir in unseren Erwartungen sehr enttäuscht werden sollten, denn Albert wendet fast ausschließlich die deduktive Methode an, d. h. er baut die Lehre von Materie und Form aus einer Reihe von metaphysischen Begriffen auf, welche er teils Aristoteles, teils anderen Philosophen entlehnt. Diese Art mittelalterlichen Denkens steht nicht mit Unrecht in dem Rufe, allzusehr abstrakt zu sein. Indessen gelang es uns doch, bei Albert Belege zu finden, welche seine metaphysischen Spekulationen verständlicher machen. In unserer Untersuchung berücksichtigen wir nur das Gebiet der anorganischen Natur.

Für die Bearbeitung des Themas in der eben geschilderten Weise stehen, abgesehen von einigen schätzenswerten

---

[1]) Besonders in seinen Schriften: De vegetabilibus et plantis und De animalibus. Vergl. G. Freih. v. Hertling, Albertus Magnus. Beitr. z. s. Würdigung. Festschrift. Köln 1880. S. 126. H. Stadler, Albertus Magnus von Köln als Naturforscher und das Kölner Autogramm s. Tiergeschichte. Verhandl. auf d. 80. Versamml. deutsch. Naturforscher und Ärzte zu Köln. (20.—26. September 1908) Leipzig 1909, S. 29 ff.

[2]) Meteor. 3, IV, 11 (128b) u. ö.

[3]) Meteor. 2, III, 20 (68b); ibid. 3, II, 17 (100a—b) u. a.

Mitteilungen, die Freiherr v. Hertling in der bereits zitierten Festschrift gibt, keine Vorarbeiten zur Verfügung. Auch Albert hat dasselbe nicht streng systematisch nach heutigen Begriffen behandelt, sondern es findet sich das Material dazu — wenige Hauptstellen ausgenommen — in seinen zahlreichen Werken[1]) zerstreut und oft an Orten, wo man es wenig oder gar nicht vermutet. Hat man jedoch mit Mühe Stellen gefunden, welche auf das Thema bezugnehmen, so muß man sich vor deren Verwendung erst fragen, ob sie Alberts eigene Ansicht darstellen oder als Referat peripatetischer Anschauungen anzusehen sind. Darauf weist bereits v. Hertling hin[2]). Dazu kommt noch, daß die Werke Alberts des Großen in recht ungünstiger Verfassung überliefert worden sind[3]).

In der vorliegenden Arbeit ließen wir die Schriften Alberts, welche sich ausschließlich mit theologischen Dingen beschäftigen, unberücksichtigt. Dagegen benützten wir (nach der Jammyschen Ausgabe geordnet):

Tom. I: Die logischen Schriften (selten).

Tom. II: De physico auditu. De caelo et mundo. De generatione et corruptione. De meteoris. De mineralibus.

Tom. III: De anima. Metaphysicorum libri 13.

Tom. V (Parva naturalia): De natura et origine animae. De natura locorum. De causis proprietatum elementorum. De causis et processu universitatis a causa prima.

---

[1]) Vergl. Joach. Sighart. Albertus Magnus. Regensburg 1857. S. 288.

[2]) a. a. O. S. 35 f.

[3]) Die erste Sammlung albertinischer Werke veranstaltete der Dominikaner Petrus Jammy. Lugduni 1651. Trotz der 21 Foliobände ist die Ausgabe unvollständig. Auch ist sie unkritisch, und zahlreiche, öfters sinnstörende Druckfehler entstellen sie. Man vertraue besonders nicht auf die am oberen Rande angegebene Numerierung der Bücher, Traktate usw. Nur diese Ausgabe stand mir zu Gebote. Durch Aug. Borgnet wurde zwar bei Vivès in Paris 1890 ff. eine Neuausgabe veranstaltet. Indessen ist sie im wesentlichen nur ein unkritischer Abdruck der älteren Jammyschen.

Tom. XIV—XVI: Commentarii in I, II, III, IV. libr. Sententiarum.

Tom. XVII, XVIII: Summa theologiae p. I et II.

Tom. XIX: Summa de Creaturis; zerfällt in zwei Teile: De quattuor coaevis und die Summa de homine.

Tom. XXI: Philosophia pauperum, sive Isagoge in libros Aristotelis etc. Dem von uns benützten Exemplar der Jammyschen Ausgabe aus der Breslauer Königl. und Universitätsbibliothek fehlen die beiden letzten Bände. Deshalb benützten wir von der zuletzt genannten Schrift einen weit älteren, aber sehr guten Druck aus der Breslauer Stadtbibliothek unter dem Titel: Alberti Magni Philosophantium Ducis aestimatissimi, Philosophiae naturalis Isagoge, sive introductiones in libros Aristotelis. Argentorati 1520. Ein anderer Druck desselben Werkes, Cracoviae 1587, ebenfalls der Breslauer Stadtbibliothek gehörend, der uns noch zu gebote stand, ist weniger sorgfältig.

Unter den genannten Werken Alberts wurden in erster Linie Abhandlungen in der Summa de Creaturis und in der theologischen Summe herangezogen, da sie die selbständigsten Schriften Alberts sind und zudem im reiferen Alter verfaßt sein dürften. Auch seine Pharaphrasen zu den aristotelischen Schriften waren nicht zu umgehen. Ein glücklicher Umstand bringt es mit sich, daß man aus ihnen Alberts eigene Ansichten feststellen kann. Er streut nämlich Digressionen ein. So nennt er die Excurse, welche er nach Belieben einem pharaphrasierten Texte des Aristoteles anfügt[1]). Wenn dieselben auch nicht gerade die Lektüre erleichtern[2]), so sind sie doch beachtenswert, weil sie oft die

[1]) Distinguemus autem hoc opus per titulos capitulorum: et ubi titulus ostendit simpliciter materiam capituli, signatur hoc capitulum esse de serie librorum Aristotelis, ubicunque autem in titulo praesignatur, quod digressio fit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem inductam. Phys. 1. I, 1 (1b).

[2]) Un autre défaut de sa méthode gît dans les indéterminables digressions, auxquelles il s'abandonne surtout dans le de anima et la

Ansichten nacharistotelischer Autoren zum Inhalt haben oder wichtige Punkte bei Aristoteles näher beleuchten. Sie finden sich auch innerhalb mancher Kapitel, ohne in der Überschrift angekündigt zu sein. Doch geschieht dies meistens mit der stehenden Formel: Et est digressio etc.[1]).

In der Behandlung des Themas waren uns ferner die Arbeiten von Jos. Bach, welcher die Erkenntnistheorie Alberts dargestellt hat[2]), und von A. Schneider, welcher die Psychologie Alberts untersuchte[3]), vorbildlich. Doch wichen wir von ihnen insofern ab, als wir den Stoff nicht nach den Quellen Alberts geordnet haben. Das könnte Bedenken erregen, da die Schneidersche Darstellung als mustergültig betrachtet wird und der Autor seine Stoffanordnung damit begründet, daß die Seelenlehre Alberts nicht einheitlich sei[4]). Das Gleiche gilt nämlich auch von der albertinischen Materie- und Formlehre. Indessen schien es uns doch rätlicher, dem Thema eine mehr harmonische Darstellung zu geben und die verschiedenen Ansichten unseres Philosophen über einen Punkt nebeneinander zu stellen als räumlich zu trennen, zumal es sich in unserem Falle um ein weit kleineres Gebiet handelt als bei Schneider.

Über das Verhältnis Alberts zu seinen Vorgängern ist bereits ausführlich gehandelt worden[5]). Erwähnt sei nur, daß man dem Ausspruche Rénans: Avicenne est le grand maître d'Albert. La forme de son commentaire est celle d'Avicenne;

---

métaphysique. Sa langue est inculte, souvent même embarassée et imprécise. De Wulf. Histoire de la philosophie médiévale. Louvain 1900. p. 258.

[1]) Vergl. Gust. Endriss. Albertus Magnus als Interpret d. aristotel. Methaphysik. J.-D. München 1886. S. 9 f.

[2]) Jos. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien 1881.

[3]) Artur Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. Bd. 4, H. 5—6) München 1903—06.

[4]) a. a. O. S. X (Vorwort).

[5]) Besonders in den eben zit. Schriften v. J. Bach und Gust. Endriss (a. a. O. S. 98 ff.).

Avicenne est cité à chaque page de ses écrits, tandis qu'-Averroès ne l'est qu'assez rarement"[1]) mit Recht scharf entgegengetreten ist[2]). Denn gerade in den naturphilosophischen Anschauungen ist Albert von Averroes[3]) sehr abhängig. Jammy hat ausdrücklich in seiner Ausgabe der albertinischen Werke bei der Physik, Metaphysik u. a. am Rande die Parallelstellen in den Kommentaren des Averroes angegeben. Dagegen kommt Maimonides als Quelle Alberts weniger inbetracht, als man nach M. Joël[4]) glauben sollte[5]).

Da sich die Lehre von Materie und Form nach Albert wie bei Aristoteles[6]) aus einer Analyse der Veränderung ergibt, beginnen wir unsere Abhandlung damit, die wichtigsten Veränderungstatsachen nebst ihrer kausalen Verknüpfung zu schildern.

---

[1]) Averroès et l'averroisme. Paris 1852 p. 183 s.

[2]) Bach a. a. O. S. 109, Anm. 33. Endriss a. a. O. S. 103 ff. A. Schneider a. a. O. S. 9 Anm. 2. Vergl. B. Haneberg, z. Erkenntnislehre von Ibn Sina u. Albertus Magnus (Abhdl. d. phil. hist. Kl. d. kgl. bayr. Akad. d. Wissenschaften Bd. 11 München 1866) S. 191.

[3]) Averroes (Ibn Roschd) ist f. Albert „Der Kommentator" schlechthin, wie Aristoteles „Der Philosoph."

[4]) M. Joël, Verhältnis Alberts d. Gr. z. Moses Maimonides. Breslau 1863.

[5]) v. Hertling a. a. O. S. 26, Anm. 1.

[6]) Herm. Siebeck, Aristoteles. Stuttgart 1899 (Frommans Klassiker d. Philosophie) S. 32.

I. Die Veränderung der Dinge im allgemeinen.

A. Die Tatsachen der Veränderung und ihre kausale Verknüpfung. (Wirkursache.)

Um die antiken und mittelalterlichen Naturphilosophen zu verstehen, darf man bei ihnen nicht moderne Kenntnisse in den Naturwissenschaften voraussetzen. Ihre Naturkenntnisse waren nicht nur an Umfang geringer, sondern fußten auf ganz anderen Voraussetzungen als unsere heutigen. Dieses müssen wir berücksichtigen, um gegen das Mittelalter gerecht zu sein, sei es in der Beurteilung, sei es in der bloßen Darstellung. Daher machen wir uns zunächst mit den Anschauungen Alberts über die Veränderungen der sichtbaren Welt und deren Gesetzmäßigkeit bekannt.

a) Bau des Weltalls.

Ohne auf Alberts Kosmogonie[1]) und damit verwandte Fragen näher einzugehen, sei nur bemerkt, daß er über den Bau des Weltalls im allgemeinen ebenso wie Aristoteles denkt. Ausdrücklich betont Albert seinen geozentrischen Standpunkt und meint, man habe keinen Grund, den Augenschein zu verlassen, wie die Pythagoräer und gewisse italienische Philosophen[2]).

---

[1]) Zu dieser vergl. Karl Werner. Die Kosmologie und Naturlehre d. scholast. Mittelalters. Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Kl. Bd. 75 Wien 1873. S. 323 ff. Schanz, Die scholastische Kosmologie. Theol. Quartalschr. H. 1, Tübingen 1885.

[2]) De caelo 2, IV, 1 (132 b).

Über der Erde sind die drei anderen Elemente: Wasser, Luft und Feuer übereinander geschichtet[1]). Letzteres berührt den Himmel[2]), welcher wieder in acht, bezw. zehn Sphären eingeteilt ist (Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn, Sternenhimmel[3]) und aus einem äußerst feinen, von dem der irdischen Elemente verschiedenen Stoff besteht[4]). Die Himmelssphären liegen in der Form von Kugelschalen übereinander und schließen alle Dinge ein[5]), so daß das ganze Weltgebäude allerorten mit kontinuierlichem Stoff erfüllt ist. Dieser letztgenannte Umstand ist für Alberts Naturphilosophie von derselben Bedeutung wie bei Aristoteles, da nach beiden Philosophen nur ein kontinuierlicher Stoff Träger der Bewegung ist und sein kann[6]).

b) Gott, die erste Ursache der Bewegung im Weltall.

Wie moderne Naturphilosophen ihren Systemen Masse, Kräfte, oder Energie zugrunde legen, so erklärt Albert die Tatsachen der Natur in letzter Instanz durch Bewegung (im aristotelischen Sinne[7]), speziell durch die Ortsveränderung[8]). Ihren Ursprung hat sie in Gott, dem ersten unbewegten

---

[1]) Unde de elementis est dicendum, quae distincta sunt sub caelo in suis sitibus et locis, ita quod est subtilius aliis, propinquius est caelo, ut ignis, quia aere subtilior est . . ., et aer quam aqua, et aqua quam terra. Isagoge III, 1.

[2]) De nat. loc. I, 3.

[3]) Isagoge II, 7. Zehn Sphären zählt Ptolemäus, indem er über dem Sternhimmel noch zwei dunkle Sphären annimmt, um sich die mehrfache Bewegung der Planeten erklären zu können. Albert hält sich mit Vorliebe an diese Meinung. De caelo et mundo 2, III, 11; vgl. Met. 11, II, 25 (390a).

[4]) De proprietat. elem. 1, I, 1; ibid. 1, II, 1.

[5]) Isagoge II, 3.

[6]) Isagoge I, 3, p. 1, de diff. motus. Siebeck a. a. O. S. 41.

[7]) Vergl. Siebeck, a. a. O. S. 39 ff.

[8]) Manifestum est, quod loci mutatio est prima motuum, et natura, et tempore, et substantia. Phys. 8, III, 1 (361b). Est autem perfectissimus omnium motuum motus localis . . . . quare propter ipsum oportet esse aliquid divinissimum et optimum secundum naturam rei. De nat. loc. I, 4 (266b — 267a); Siebeck, S. 41.

Beweger (primus motor inmobilis[1]). Soweit stimmt Albert mit Aristoteles in diesem Punkte überein. Doch die Wege beider Philosophen gehen auseinander bezüglich des Verhältnisses von Gott und Welt. Aristoteles lehrt, daß die Welt, wie die Gottheit ewig sei[2]). Albert dagegen vertritt den Standpunkt des christlichen Dogmas von der zeitlichen Schöpfung der Welt aus Nichts[3]). Infolgedessen muß Gott die Welt auch ständig in ihrem Sein erhalten. In einem beliebten Bilde drückt es Albert so aus: Zöge Gott auch nur einen Augenblick seine schützende Hand von der Welt zurück, so würde diese sofort in das Nichts zurücksinken, da sie ihr Sein nicht aus sich selbst hat[4]). Indessen darf man nicht übersehen, daß Albert hervorhebt, er vertrete die letztgenannten Ansichten lediglich auf Grund theologischer, nicht aber philosophischer Erkenntnis. Aristoteles sei demnach zu entschuldigen, wenn er anderer Meinung gewesen wäre[5]). Auch Thomas von Aquin stellt den Satz auf, daß der zeitliche Anfang der Welt nicht philosophisch beweisbar, sondern im Glauben festzuhalten sei.[6]) Eine derartige Ansicht bei den beiden großen Scholastikern zu finden, dürfte befremden. Doch wird uns das Folgende eine Erklärung dafür bieten.

---

[1]) Ausführliche Beweise gibt Albert im 8. Buche der Physik.

[2]) Ed. Zeller, Die Philosophie d. Griechen. II, 2 Leipzig 1879[3]. S. 357 f.

[3]) Sum. theol. II, qu. 1—12, 43—67; Sum de Creat, qu. 1 (1—7b).

[4]) Sum. theol. II, qu. 90, m. 2 (434a).

[5]) Haec autem omnia dicta sunt secundum naturam caeli et secundum sententiam Peripateticorum: quia de esse caeli per creationem et de statu suo per (im Original steht pro) Dei voluntatem non est aliqua cognitio philosophiae, sed potius talia sunt per creationem, de qua cognitione in praesenti nihil curamus investigare. De caelo et mundo 2, I, 1. (77 a). Creationem autem secundum quid ex puro nihilo per rationem cognoscere non potuerunt (sc. philosophi) . . . Propter quod etiam non acceptio intellectus humani, sed articulus fidei est. Sum. theol. I, qu. 53, m. 1 (308 a); vergl. Phys. 8, I, 14 (333b).

[6]) Schanz, D. scholast. Kosmologie. Theolog. Quartalschr. H. 1. Tübingen 1885. S. 8.

c) Der Himmel als Mittel zur Übertragung der Bewegung auf die Erde.

Gott wirkt wie ein Künstler[1]). Ebenso wie dieser der Instrumente bedarf, wirkt auch Gott nicht unmittelbar auf die einzelnen Dinge, sondern vermöge des Himmels.

Gott ist nämlich nur einer und kann darum nur wieder auf ein Ding wirken. Er ist auch ewig, ohne jemals angefangen zu haben, und deshalb kann die Verschiedenheit in der Natur nicht unmittelbar von ihm sein.[2]) Deshalb wirkt er vermittelst der Ortsbewegung des seiner Substanz nach unveränderlichen Himmels. Weil Gott unveränderlich ist, darf auch sein Wohnort und der Körper, welchen er bewegt, weder entstehen noch vergehen, noch sonst sich in irgend einer Weise ändern. Nur durch die örtliche Bewegung dieses Körpers verursacht Gott alle Veränderungen in den irdischen Dingen[3]).

Albert folgt jedoch dem Aristoteles wieder in der Ansicht über die Bewegung des Himmels[4]). Dieselbe ist so

[1]) Sum. theol. I, qu. 55, m. 2, a. 3 (319b); ibid. qu. 60, m. 4, a. 1 (335b); Sum. theol. II, qu. 1 (4a); ibid. qu. 3 (15a—b); ibid. qu. 47 (285b) u. ö.

[2]) Ganz ähnlich Avicenna. Vergl. M. Horten. Die Metaphysik Avicennas (D. Buch d. Genes. d. Seele, II. Ser., III. Gr., XIII. Teil). Halle-Neuyork 1907. S. 598.

[3]) Rationabiliter autem iudicaverunt omnes gentes Deum esse in caelo: Deo enim dederunt potestatem creandi inferiora: et ideo cum ab uno non possit nisi unum, et ab uno aeterno, quod non incipit, non potest esse diversitas in natura, dederunt ei caelum, quod in substantia ingenerabile est, et secundum motum diversificatum, ut movendo illud causet inferiora diversa eo modo quod exposuims in 8. physicorum: viderunt ergo necessarium esse, quod sicut Deus in se est ens ingenerabile et incorruptibile, a quo non removetur aliquid per aliquam transmutationem, ita oportet, quod in loco suo vel corpore quod movet, non sit generatio, neque corruptio, neque diminutio, neque alteratio, neque mutatio aliqua, qua aliquid ab ipso removeatur, et per motum localem corporis huius causet mutationem omnem in inferioribus, et diminutionem et additionem, et corruptionem, et remotionem, et alterationem. Non enim possibile est, ut aliter sit, quam diximus . . , et ideo optime dixerunt antiqui. De caelo et mundo 1, I, 9 (18a); vergl. ibid. 2, III. 5. (112b).

[4]) Vergl. Zeller, Philos. d. Gr. a. a. O. II, 2. S. 351 ff.

vollkommen, daß sie ewig fortdauern kann. Albert legt hierbei Wert darauf, zu betonen, daß bei der Himmelsbewegung das Prinzip der Bewegung nicht außerhalb des bewegten Körpers wirkt, wie dies bei der gewaltsamen Bewegung (motus violentus) durch Zug, Druck, Stoß u. dergl. der Fall ist[1]). Denn eine gewaltsame Bewegung vergeht infolge der Dichtigkeit des Mediums, in welchem sie stattfindet[2]). Wäre die Himmelsbewegung eine solche, so würden die Himmelskörper schon längst zum Stillstand gekommen sein[3]). In Wirklichkeit befindet sich das bewegende Prinzip innerhalb des Himmels. Es könnte nur infolge einer natürlichen Veränderung (motus naturalis) von ihm getrennt werden. Dieses ist jedoch nicht möglich, weil eine natürliche Veränderung besagt, daß ein Gegenstand entgegengesetzte Eigenschaften annimmt, wie wir später[4]) sehen werden. Der Himmel kann aber keine einander entgegengesetzten Eigenschaften annehmen. Deshalb ist auch sein Bewegungsprinzip von ihm nicht trennbar, so daß die Bewegung des Himmels eine ewige ist[5]). Ferner weist Albert noch ausführlich nach, daß die Bewegungsform des Himmels, die Bewegung im Kreise, ebenfalls die vollkommenste ist und kein Hindernis für die Ewigkeit der Himmelsbewegung bildet[6]).

Interessant ist es, daß sich Albert über die Beweisbarkeit des Weltunterganges ähnlich äußert wie über die Beweisbarkeit der Weltschöpfung[7]). Beide Tatsachen sind für ihn

---

[1]) Isagoge II, 6.

[2]) Phys. 4, II, 7 (174a).

[3]) Isagoge II, 6.

[4]) S. S. 34ff.

[5]) Restat ergo quod illud principium est intra. Omne autem quod est intra aliud non potest removeri ab eo, nisi per passionem vel per aliam contrarietatem, sed coelum est impassibile non habens contrarietatem aliquam. Ergo illud principium non removebitur ab eo, ergo coeli motus dicitur perpetuus. Isag. II, 6.

[6]) Phys. 8, III, 3 u. 9. De caelo 1, I, 3 u. 6.

[7]) Vergl. S. 15.

Wunder. Solche kommen aber für den Naturphilosophen nicht inbetracht[1]), sondern nur die natürlichen Prinzipien, aus denen sich sowohl die Anfangs- als auch die Endlosigkeit der Himmelsbewegung dartun läßt[2]).

d) Die Weltseele. Die Intelligenzen.

Der im Vorigen vorgetragenen Lehre Alberts finden sich öfters Anschauungen aus der spezifisch arabischen Philosophie beigemischt. So spricht er bisweilen von einer Weltseele (anima mundi, anima nobilis). Der Gedanke ist neuplatonisch und wurde bei den Arabern vorzugsweise von den lauteren Brüdern gepflegt[3]). Die letzteren waren aber nicht die unmittelbare Quelle Alberts, sondern der sogenannte liber de causis, der ihm als aristotelisch galt und deshalb große Autorität besaß[4]). Dennoch dürfte Albert der Lehre von der Weltseele wenig Sympathie entgegen gebracht haben. Denn er handelt ausführlich über dieselbe nur in seiner Paraphrase zum liber de causis[5]), sonst aber begnügte er sich mit gelegentlichen Erwähnungen und auch dann nur mit Berufung auf seine Quelle[6]).

Albert definiert die Weltseele folgendermaßen: „Sie ist nicht die erste Ursache, auch nicht eine Intelligenz, sondern

---

[1]) Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram. De gen. 1, I, 22 (12b).

[2]) Non lateat autem nos, quod cum intendamus probare motum non incepisse in aliquo tempore praeterito, neque corrumpendum in aliquo tempore futuro non procedamus nisi per rationes physicas . . . . Non enim possumus in physicis probare, nisi quod sub principiis est physicis. Phys. 8, I, 1 (313b); vergl. Phys. 8, I, 15 (334b).

[3]) Vergl. Fr. Dieterici, D. Lehre v. der Weltseele b. d. Arabern i. 10 Jh. Leipzig 1872. Derselbe. Die philos. Bestrebungen d. laut. Brüder. Z. D. M. G. Bd. 15. Leipzig 1861. S. 599 ff.

[4]) Lib. de sex principiis I, 2. Phys. 7, I, 1. De homine qu. 8, a. 2 (58b) Sum. theol. I, qu. 29, m. 1, a. 1 (160b).

[5]) Vergl. E. Degen. Welches sind die Beziehungen Alberts d. Gr. Lib. de causis et proc. univ. z. „στοιχείωσις θεολογική d. Neupl. Proclus und was lehren uns dieselben?“ I.-D. München 1902 S. 17 f. und 43 f.

[6]) S. die Stellen d. Anmerk. 4.

ist der Beweger des ersten Bewegbaren, das für sich Prinzip des Lebens und der Bewegung in allen Dingen ist; . . . diese Seele ist nicht fähig, einem zusammengesetzten Körper anzugehören, sondern sie ist die Form des ersten Himmels. Deshalb ist sie auch kein Universale, da dieses die Form der zusammengesetzten Dinge und keine Form des Teiles ist[1]).

Dieser Weltseele werden vornehmlich drei Arten von Tätigkeit zugeschrieben: eine göttliche, vermöge deren sie alles Werden leitet, eine intelligible, durch welche sie nach Art und Weise der Intelligenzen wirken kann und eine dritte, — die ihr wesentlich ist, während die beiden erstgenannten ihr nur akzidentell zukommen, — nämlich eine seelische, wodurch sie den physischen Körpern Bewegung und Wirksamkeit verleiht, ähnlich, wie die menschliche Seele dem Leibe[2]).

In unserer vorhin ausgesprochenen Vermutung über die ablehnende Haltung Alberts bezüglich der Weltseele werden wir durch eine längere Untersuchung bestärkt, die er mit der Erklärung beschließt, daß die bewegende Ursache der Himmelskörper weder Gott, noch ein Engel, noch eine Seele,

---

[1]) Breviter tamen dicimus, quod non causa prima est, nec est aliqua intelligentia, sed motor mobilis primi, quod est sibi principium vitae et motus in omnibus, sicut dicitur in libro de causis, et haec anima non contingens est compositioni sive composito, sed est forma unius quod est primum caelum. Propter quod forma, quae est universale esse non potest: quia universale est forma contingens composito, et non forma partis ut saepius dictum est. Lib. de sex principiis I, 2 (197 a); vergl. Lib. de caus. 2, I, 2 (565 a). — Form des Teiles ist eine solche Form, welche zwar ein Teil des Dinges ist, aber nicht als Wesen des ganzen Dinges bezeichnet werden kann z. B. die menschl. Seele. Est enim duplex forma, scilicet forma materiae, sive partis (Im Orig.: patris), sive potentiae: et haec forma est finis generationis in natura, et pars rei non praedicabilis de re ipsa, et talis forma est anima in homine. Alia autem forma quae est ratio rei, et totum esse secundum rationem: et haec est consequens compositionem formae naturalis, et potentiae naturalis, quae est materia. In libr. III. Sent. d. 2, a. 5. (15 b).

[2]) Belegstellen s. S. 18, Anm. 4 und 5.

sondern eine von Gott geschaffene Kraft ist, welche der Seele ähnlich sei[1]).

Sehr oft spricht Albert von Intelligenzen. Anlaß dazu hatte zunächst Aristoteles gegeben, indem er meinte, die Gestirne seien beseelte, von vernünftigen Geistern bewegte Körper[2]). Unter den Arabern hatte besonders Avicenna diese Ansicht weitergebildet. Er stellte ausgedehnte Untersuchungen über die Sphärengeister an[3]). Sie waren nach ihm nicht nur die Beweger der Gestirne, sondern die notwendigen Vermittler zwischen Gott und der Welt, so daß alle Dinge in der letzteren mehr oder weniger von ihnen beeinflußt werden. Eine Änderung dieser Lehre nahm Moses Maimonides vor, indem er die Sphärengeister oder Intelligenzen mit den Engeln der hl. Schrift identifizierte[4]). Seiner Ansicht waren viele christliche Philosophen gefolgt[5]).

Auch bei Albert wird eine flüchtige Durchsicht seiner Schriften den Gedanken aufkommen lassen, daß er die Ansichten von Avicenna bezw. Maimonides teile. Allein am Schlusse der Paraphrase zum lib. de causis gibt Albert eine strikte Erklärung über seinen Standpunkt in dieser Frage ab. Er sagt, er wisse wohl, daß einige die Himmelskörper nicht für beseelt halten. Diese Ansicht verteidige er nicht, auch weise er sie nicht zurück. Jedenfalls stehe sie im Wider-

---

[1]) Si quis hoc modo dicere vult, caveat ne dicat motorem primum esse Deum: . . . Sed dicat motorem primum esse virtutem creatam a Deo, influxam primo mobili, quae virtutem motivam extendit in quodlibet mobile proportionabiliter coniunctum sibi, ut dictum est. Et haec virtus similis animae est: et propter hoc a philosophis aliquando anima est dicta, cum tamen nec sit Angelus, nec anima, nec Deus. Sum. theol. II qu. 53, m. 3 (310a).

[2]) Zeller, Philos. d. Gr. a. a. O. II, 2. S. 466.

[3]) Vergl. M. Horten. a. a. O. S. 593 ff, 599 ff. u. ö.

[4]) More Nebukhim II, 5—6. David Neumark, Geschichte d. jüd. Philosophie d. Mittelalters. Berlin 1907. S. 581.

[5]) Ausführlicher über die Quellen der Intelligenzenlehre d. Mittelalters handelt Cl. Baeumker in seiner Schrift: Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 3 H. 2) S. 524—544.

spruche mit den Aussagen der Peripatetiker, Stoiker und Epikureer, welche die Himmelskörper für beseelt gehalten hätten. Auch wisse er, daß einige behaupten, die Geister, welche man gewöhnlich Engel nenne, seien die Intelligenzen. Aber soviel sei sicher, daß das, was die Peripatetiker über die Engel bezüglich Bewegung, Ort und Wirksamkeit sagen, nicht mit dem übereinstimme, was andere (nämlich Theologen) über die Bewegungen, Erscheinungen und Tätigkeiten der Engel gesprochen haben. Es möge also jeder wählen, was er wolle. Das, was von ihm gesagt worden sei, wäre nach den Ansichten der Peripatetiker bestimmt worden und nicht auf Grund eigener Ansichten. Es sei durch das beständige Drängen der Ordensbrüder eher als infolge von Bitten gewährt[1]). Ausdrücklich rügt Albert in der Summa theologiae die Ansicht von Zeitgenossen, welche nach dem Vorbild von Moses Maimonides Engel und Intelligenzen identifiziert hätten[2]).

---

[1]) Scimus enim, quod quidam (im Original steht quaedam) corpora caelestia animata non dixerunt, quorum contradictionem nec annuimus, nec abnuimus: sed hoc dicimus pro certo, quod nec cum Peripateticis, nec cum Epicureis, nec cum Stoicis dicta eorum conveniunt. Omnes enim isti corpora caelestia animata dixerunt. Scimus etiam, quod quidam contendunt spiritus, qui vulgariter Angeli vocantur, intelligentias esse: sed hoc certum est, quod Angeli . . . quod in motu sint, loco, et operatione sicut a Peripateticis dicitur, non convenit cum dictis eorum, qui de motibus et apparitionibus et operationibus eorum locuti sunt. Eligat ergo unusquisque, quod sibi placuerit: ea enim quae dicta sunt non assertionibus nostris inducta, sed assiduis postulationibus sociorum, ut Aristotelis potius extorta, quam impetrata. De caus. et proc. univ. 2, V, 24. circ. fin.; vergl. Phys. 8, I, 15 (334). Der Schluß der Belegstelle lautet nach Münchener Handschriften: Eligat ergo unusquisque quod vult. ea enim quae dicta sunt, secundum Peripateticorum rationes determinata sunt et non assertionibus nostris inducta, et assiduis postulationibus sociorum nostrorum potius extorta quam impetrata. v. Hertling, a. a. O. S. 36, Anm. 2.

[2]) Sunt tamen quidam nostri temporis dicentes, quod Angeli sunt intelligentiae deservientes Deo in motu sphaerarum. Et hoc ortum habet a Rabbi Moyse Judaeo. Sed hoc ex imperitia provenit: quia omnis qui scit qualiter philosophi intelligentias posuerunt, scit quod Angeli non sunt intelligentiae. Sum. theol. II, qu. 53, m. 3 (309b); vergl. In libr. II. Sent. d. 3, a. 3 (37a). — Die vorliegende Arbeit war schon abgeschlossen, als wir

Albert behauptet, wie bereits angedeutet wurde[1]), einen großen Einfluß der Himmelsbewegung auf die irdischen Dinge[2]). Wir wollen nun im folgenden untersuchen, wie die motorische Kraft Gottes vom Himmel zur Erde gelangt und in welcher Weise sie auf derselben wirkt.

e) Die Kraft der Sterne in den Dingen (die ersten Eigenschaften).

Schon Aristoteles meinte, daß von den Sternen eine Kraft ausgehe[3]). Albert teilt nicht nur diesen Standpunkt, sondern nimmt auch viele astrologische Ansichten aus den Systemen nacharistotelischer Astronomen auf, obwohl er die tollsten Auswüchse der Astrologie verurteilt[4]). Immer-

---

Baeumkers Schrift: Witelo erhielten. Aus den Angaben über die Intelligenzenlehre Alberts, welche der Autor in diesem Werke macht, fanden wir zur unserer Freude die Ansicht bestätigt, daß Albert die Identität von Intelligenzen und Engeln ablehnt (Witelo, S. 540); doch meint Baeumker zu der von uns in Anm. 1 angeführten Stelle: „Freilich muß man nicht annehmen, daß Albert nichts von dem dort Angeführten billigt. Oft genug spricht er im eigenen Namen, namentlich in der Polemik, und für das bloß Referierte gibt es zumeist auch bei Albert Parallelen." (Witelo, S. 407, Anm. 3). Dennoch tragen wir Bedenken, ihm bedingungslos zuzustimmen, da er fast nur Alberts Paraphrase zum liber de causis zitiert. Diese betrachten wir aber, einer Anregung v. Hertlings folgend (a. a. O. S. 36 Anm. 2), sehr skeptisch, wenn es gilt, Alberts eigene Ansichten festzustellen. Um ein Beispiel anzuführen, dürfte es mit der Baeumkerschen Darstellung (Witelo, S. 409, 411 f.) schwer vereinbar sein, wenn Albert in der Physik sagt: „Et differunt opiniones nostrae intantum, quod ipsi dicunt caelos fluere a prima causa mediantibus intelligentiis quae sunt primo in ordine eorum quae sunt. Nos autem dicimus, quod absolute fluunt a prima causa secundum electionem suae voluntatis . . . nec orbis praecedit intelligentiam secundum esse, nec e converso intelligentia orbem, si concedatur utrumque esse creatum, oportet quod utrumque eorum simul procedit ab una et eadem causa. Et hoc dico verum esse, et addo quod materia quod dividitur in entibus tam caelestibus quam elementaribus, procedit ab eodem. Phys. 8 I, 15 (334a—b).

[1]) S. S. 16 f.

[2]) Vergl. zu dem folgenden: Cl. Baeumker, Witelo, S. 358—422: die geschichtl. Entwickelung der Lichtmetaphysik und S. 433—467: die Wirkungen des Lichtes.

[3]) Zeller, Philos. d. Gr. a. a. O. II, 2, S. 467.

[4]) Speculum astronomiae, Einleitung.

hin sagt er, daß alle akzidentellen wie substantiellen Veränderungen von den Sternen verursacht seien[1]). Offenbar sende der Himmel auf alles Bestehende formgebende Kräfte (virtutes formativas) herab. Es geschehe dieses meistens vermittelst der Strahlen, welche die Sterne aussenden. Eine Folge davon sei, daß jede beliebige Figur und der Winkel der Strahlen (die jeweilige Constellation[2]) verschiedenartige Kräfte in den irdischen Dingen hervorruft[3]). Interessant ist es hierbei, wie sich Albert die Tatsache erklärt, daß gerade auf der Erde, weniger im Bereiche der übrigen Elemente, soviele Veränderungen vor sich gehen. Er meint, das komme einerseits daher, daß auf der Erde, als Zentrum einer Kugel, alle Strahlen vereinigt werden[4]), wie bereits Ptolemäus nachgewiesen habe[5]), andrerseits aber davon, daß die Erde die

---

[1]) Oportet, quod absque dubio stellae quae sunt quasi quaedam membra caeli, sint primi motores, ad quos reducuntur omnes augmentationes et alterationes et generationes materiae universalis generatorum et corruptorum. De caelo et mundo 2, III, 5. (113 a).

[2]) Meteor. 4, I, 11 (155 a).

[3]) Quia compertum est caelum diffundere virtutes formativas in omne quod est, maxime autem diffundit in eas per radios emissos a luminibus stellarum: et ideo consequens est, ut quaelibet figura radiorum et angulus diversas in inferioribus causet virtutes. De nat. loc. I, 5. (268 a. Im Orig. falsche Paginierung).

[4]) Et ideo est, quod terra profert tam multiformes varietates, quod non facit aliquid aliud elementorum in quo radii caelestes ad unum punctum non colliguntur: ... et ideo radii qui sunt quasi lineae caelestis luminis effectum suum fere totum habent in terra, quae est centrum sensibile orbis. De propriet. elem. 1, II, 14 (319 a). Vergl. die Hohlspiegelgesetze!

[5]) Dicit Ptolemäus in libro qui vocatur Arabice Alarba et Latine Quadripartitus, quod radii stellarum non congregantur, nisi in centro sphaerae Phys. 8, III, 9 (374 a). — Wahrscheinlich meint Albert die Stelle: „Radii universi eodem, id est, in terrae punctum intimum tendant atque ita undecunque emissi semper concurrant." Claudii Ptolemaei Mathematici operis libri quatuor, in quibus de iudiciis disseritur, ad Syrum, Joachimo Camerario interprete. Lib. I, de applicationibus et defluxibus. (Claudii Ptolemaei Pelusiensis Alexandrini omnia, quae extant opera, geographia excepta, Basileae 1541 p. 444 b.)

Strahlen am besten reflektiere, denn nur reflektierte Strahlen seien wirksam[1]).

Daß solche Theorien zur Astrologie führen mußten, liegt klar auf der Hand. Albert macht ihre Geltung zwar von der Bedingung abhängig, daß man die Kräfte, die Stellung und die Bewegung der Sterne kennen müsse, um über die Entstehung, Dauer und Gestaltung der geschaffenen Wesen etwas aussagen zu können[2]), aber man glaubte, einen beträchtlichen Teil dieser Kenntnis zu besitzen, wie zahlreiche Beispiele in Alberts Schriften zeigen. Nur eines sei erwähnt. Die Pflanzen leben im Frühjahr auf und sterben im Herbste ab, weil ihre Lebensdauer von der Bewegung der Sonne in der Ekliptik abhängig ist[3]).

Es fragt sich nun, worin denn die formgebende Kraft (virtus formativa[4]) der Sterne besteht. Albert antwortet, daß viele Kräfte mit den Strahlen der Sterne vom Himmel auf die Erde herabkommen, nennt aber ausdrücklich vier, nämlich das Kalte, Warme, Trockene und Feuchte[5]), kurz die ersten Eigenschaften, welche in der Veränderungslehre Alberts eine bedeutende Rolle spielen. Sie finden sich aber bereits im System des Aristoteles begründet.

Aristoteles vertritt nämlich in der Psychologie den Gedanken, daß der Tastsinn der erste und eigentlichste Sinn für die Wahrnehmung der Dinge sei. Denn beim Betasten

---

[1]) Radius enim cum non sit in sua virtute, nisi ut reflectitur, non potest producere figuras specierum, nisi in terra in qua radii eius reflectuntur et multiplicantur. De propriet. elem. 1, II, 14 (319a).

[2]) Quando sciuntur virtutes stellarum et sitibus et motibus suis, tunc coniecturatio habetur veri similiter de productione generatorum et duratione et omni formatione eorum. De caelo 2, III, 5. (113a).

[3]) De gen. et corrupt. 2, III, 4f.

[4]) S. S. 23, Anm. 3.

[5]) Multae enim virtutes a caelo diffunduntur in inferiora, cum lumine descendant, sicut est calidum et aliquando frigidum, et aliquando humidum et aliquando siccum, quae cum radiis stellarum in inferioribus influuntur. De nat. loc. I, 4 (267a).

und Fühlen erfassen wir sie unmittelbar, ohne daß sich zwischen unserem Leibe und dem Tastobjekte etwas Drittes befindet. Es sind demnach die Tastqualitäten Eigenschaften des Körpers als Körper. Nun nimmt aber gerade der Tastsinn, mehr als ein anderer, Gegensätze wahr. Aristoteles zählt deren sieben auf. Jedoch zwei von ihnen: Das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte haben vor den anderen einen Vorrang und heißen erste Unterschiede[1]). Averroes bezeichnete die ersten Unterschiede als „erste Qualitäten“[2]). Albert findet diesen Ausdruck beim Kommentator und teilt folgerichtig die Gegensätze in „erste“ und „zweite“ Qualitäten ein[3]). Sie verhalten sich so zu einander, daß die ersten Eigenschaften die Grundqualitäten sind, aus denen die zweiten Eigenschaften (selbst wenn sie nicht dem Tastsinne angehören) entstehen. Beispielsweise sind zweite Eigenschaften: hart und weich, süß und bitter, weiß und schwarz[4]). Nur beim Gehörssinn verhält es sich anders. Seine Empfindungsqualitäten hängen nicht unmittelbar von den ersten Eigenschaften ab[5]). Doch ist nicht jede Beziehung zu diesen abgebrochen. Denn die Luft ist teilbar infolge des humidum spirituale, das sie besitzt. Das Gehör

---

[1]) Cl. Baeumker, Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe. Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Berlin 1908. Bd. XXI, H. 4, S. 492ff.

[2]) Baeumker, ibid., S. 497.

[3]) Baeumker (ibid.) sagt: „Wenn dabei die abgeleiteten Qualitäten von Albert auch noch nicht als „sekundäre Qualitäten“ bezeichnet werden, so unterscheidet er beide Klassen doch bereits als „prima sensibilia“ und „secunda sensibilia.“ Zum Beweise beruft sich Baeumker auf Phys. 7, I, 5. Indessen gebraucht Albert tatsächlich auch schon den Ausdruck: „qualitates secundae“ bezw. „secundariae.“ Phys. 5, I, 4 (218b) heißt es: „Per se quidem, sicut qualitates primae. Per alia ab ipsis, sicut qualitates secundae.“ Isagoge III, 3: Quare etiam (ut dictum est) qualitates primae dicuntur. Secundariae autem dicuntur, quae causantur ab istis, sicut durum, molle, dulce, amarum, album, nigrum et similia; vergl. auch S. 35, Anm. 2.

[4]) S. Anm. 3.

[5]) Sed in obiectis auditus secus est, quia illa non generantur qualitatibus primis, sed potius a percutiente et sonante. Phys. 7, I, 5. (297a).

hat also Beziehungen zu den ersten Eigenschaften, insofern das reine humidum spirituale (die Luft) mit dem Warmen einen sehr guten Klang, mit dem Kalten einen dumpfen und mit dem humidum corporale (Wasser), keinen oder nur einen sehr geringen Klang gibt[1]).

Vorläufig genügt es, die motorische Kraft Gottes bis zu den ersten Eigenschaften verfolgt zu haben, welche nun ihrerseits alle Veränderungen auf der Erde bewirken, jedoch nur unter einer Voraussetzung, welche wir im folgenden kennen lernen.

f) Die Disposition des Veränderungsortes.

Wenn die Kraft der Sterne bezw. Gottes wirksam werden soll, so muß sie ein Ziel vorfinden, welches bereits dazu disponiert ist, oder wie sich Albert ausdrückt: „Der Ort muß zum Sein mitwirken“ [2]). Es ist demnach der Ort und das am Orte Erzeugte gleicher Natur[3]). Auf die Frage, warum der Ort eine solche Fähigkeit hat, antwortet Albert, daß der Materie ein gewisser „Samen“ eingepflanzt sei, welcher eine innere Wirkursache darstelle, während die Kraft des Himmels eine äußere ist[4]).

Albert legt großen Wert auf die Ansicht, daß der Ort disponiert sein müsse. Er schrieb deshalb eine eigene Schrift: De natura locorum und rechtfertigte sie damit, daß Aristoteles und Plato über das gleiche Thema gehandelt

---

[1]) Aër autem divisibilis est per humidum spirituale, quod est in ipso: et ideo quoad hoc aliquam respicit de qualitatibus primis: quia calidum cum humido spirituali puro facit optime sonare. Si autem frigidum sit cum humido spirituali, retinentur soni, ita quod fiunt obtusi: et si sit humidum corporale, sicut in aqua, cito soni disparent et parum manifestantur. Phys. 7, I, 5 (297 a).

[2]) Locus igitur ad esse operatur. De. nat. loc. I, 1 (263 b).

[3]) Locus et locatum connaturalia sunt. Ibid. I, 2 (264 b).

[4]) Et nota, quod duplex est causa efficiens circa materiam, scilicet intrinseca et extrinseca. Intrinseca est virtus activa seminis in materia . . . Extrinseca est virtus coeli. Isagoge. I, 2, p. 1.

hätten; ihre Schriften seien jedoch nur stückweise überliefert worden[1]). Da aber Alberts Gedanke neuplatonisch ist, wie wir später sehen werden[2]), scheint er wohl pseudoaristotelische und pseudoplatonische Schriften im Sinne zu haben.

Wir sind nun in der Beschreibung der Veränderungen an einem Wendepunkte angelangt, welcher durch die Eigenart der ersten Eigenschaften bestimmt wird. Bisher haben wir sie nämlich als Wirkursache aller irdischen Veränderungen kennen gelernt. Sie sind aber zugleich der Ausgangspunkt für die Lehre von Materie und Form[3]), deren Darstellung die folgenden Abschnitte gewidmet werden sollen. Zu diesem Zwecke ist es nötig, einige Bemerkungen über die Einteilung der Veränderungen vorauszuschicken.

B. Akzidentales und substantiales Werden.

Albert der Große unterscheidet mit Aristoteles[4]) substantiale Veränderungen, welche er wie sein Vorbild Entstehen und Vergehen (generatio et corruptio) nennt, ferner qualitative (alteratio), quantitative (augmentatio et diminutio) und locale Veränderungen, (motus localis, secundum locum, in ubi[5]). Die drei letztgenannten, welche wir als akzidentelle Veränderungen bezeichnen, faßt Albert unter dem Begriffe

---

[1]) Oportet igitur, quod etiam sic sit de scientia locorum. Et ideo praecipuos viros in philosophia, sicut Aristoteles et Plato, tractasse videmus de huiusmodi: licet libri eorum non integri; sed partes ad nos venerint. De nat. loc. I, 1. (263 b).

[2]) S. S. 58 ff.

[3]) S. S. 34 u. S. 39.

[4]) A. Baeumker, das Problem der Materie i. d. griech. Philosophie. Münster 1890. S. 226.

[5]) Sunt autem transmutationes, si secundum genera in quibus sunt, dividantur, quattuor: sunt enim quaedam in quid sive substantia, quaedam autem in qualitate, quaedam in quantitate et quaedam in ubi. Met, 11, I, 4 (351 a).

der Bewegung zusammen[1]). Aus den breiten Abhandlungen über den Bewegungsbegriff[2]) erwähnen wir vorerst nur eine Definition — Albert gibt deren mehrere[3]) — welche lautet: „Die Bewegung ist die Entelechie des Bewegenden und Bewegbaren“[4]). Wir wählen sie vor den andern, weil sie alles enthalten soll, was der Begriff Bewegung besagt, insofern diese nämlich ein Fließen von dem Beweger auf das Bewegte ist; auch soll sie die genaueste sein, weil sie uns am deutlichsten kundtut, daß die Bewegung sowohl vom Beweger als auch von dem Bewegten hervorgebracht wird[5]).

Aus dem eben Gesagten ergibt sich ohne weiteres eine Verwandtschaft zwischen den Veränderungen, welche wir früher als Wirkursache kennzeichneten, und den akzidentellen Veränderungen. Jedoch erhebt sich eine andere Frage. Wie können die Bewegungen den substantialen Werdeprozeß verursachen, zumal dieser keine Bewegung ist?[6]).

Eigenartig ist Alberts Lösung dieser Frage. Er denkt sich nämlich den Werdevorgang folgendermaßen: Zunächst setzt eine qualitative Veränderung ein, welche sich stetig entwickelt, bis sie zu einem Punkte kommt, wo ein substantiales Werden stattfindet und den ganzen Prozeß

---

[1]) Necesse est motus esse tres secundum genera, scilicet motum qualitatis, et motum quantitatis et motum secundum locum. In aliis enim non est motus sed in istis tantum. Phys. 5. I, 4 (217b — 218a).

[2]) Im 3. u. 5. — 8. Buch von Alberts Physik.

[3]) Vergl. Phys. 3, I, 8 (121).

[4]) Est endelechia et moventis et mobilis (scil. motus) Ibid.

[5]) Dicit (scil. Die eben zitierte Definition; die Stelle folgt ihr unmittelbar) totum quod est motus, secundum quod est fluxus a movente in mobile, et certissima est ista, quia certificatur in ea nobis motus tam ex movente quam ex mobili. Ibid.

[6]) Dico generationem et corruptionem non esse motus, intelligo quod nomen nec convenit ei univoce, nec per prius et posterius. Phys. 5, I, 3 (217 a); vergl. Anm. 1.

vollendet[1]). Um eine Vorstellung darüber zu gewinnen, bedienen wir uns des von Albert gebotenen Beispiels. Er meint, man müsse sich den Vorgang des Werdens wie eine gerade Linie vorstellen. Diese ist kontinuierlich, kann aber nicht wieder von etwas Kontinuierlichem begrenzt werden, so daß der Punkt wesentlich andere Eigenschaften hat. So auch beim substantiellen Werden. Es stellt den Endpunkt eines akzidentellen Werdens dar, so daß es wesentlich von ihm verschieden ist[2]).

Albert folgt in diesem Punkte Schritt für Schritt dem Averroes[3]) und wählt dessen Beispiel zur weiteren Erläuterung. Wenn Fleisch aus Blut ensteht, sagen beide Philosophen, gehen zunächst die dem Blute eigentümlichen Eigenschaften verloren — denn die den beiden Substanzen gemeinsamen bleiben unverändert bestehen[4]) — und es treten allmählich die Eigenschaften des Fleisches auf. Dieser Vorgang dauert solange, bis in einem zeitlosen Augenblicke die Form des Fleisches an Stelle der Blutform tritt[5]).

Der Begriff substantialer Werdeprozeß ist demnach bei Albert zweideutig, indem er streng oder in einer weiteren Fassung genommen werden kann, welche den vorangegangenen akzidentellen Werdeprozeß einschließt. Im letzteren Falle umfaßt der Begriff zwei wesentlich verschiedene Dinge. Denn wie die Grenze des Continuums kein Continuum, der Punkt also keine Linie und das „Jetzt" keine Zeit ist, so ist der Endpunkt einer kontinuierlichen Bewegung keine Bewegung, noch ein Teil derselben. Die substantiale Ver-

---

[1]) Generatio enim, quae est continua mutatio ad ultimam perfectionem, semper est materiae infra esse et non esse, donec ad complementum ultimo deveniat in quo forma perfecte terminat materiam. Met. 2, I, 7 (74 b). Alteratio via ad formam Phys. 7, I, 5 (297 b).

[2]) Phys. 4, III, 15 (203 a).

[3]) Averroes, Phys. 6, com. 59 u. ibid. 4, com. 129 (Aristotelis opera omnia cum Averrois expositione. Venetiis 1560. t. 4 f. 229 u. 163).

[4]) De gen. et. corrupt. 1, II, 2. (17 b — 18 a); vergl. S. 57. Anm. 1.

[5]) Phys. 6, II, 7 (264 a).

änderung im strengen Sinne ist demnach als Abschluß einer qualitativen Veränderung keine Bewegung, sondern eine zeitlose Umwandlung [1]).

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß unsere Untersuchung zunächst das akzidentelle Werden inbetracht ziehen muß.

---

[1]) Quia finis continui non est continuum, sicut punctus non est linea, et nunc non est tempus. Similiter autem finis motus continui non est motus neque est pars motus . . . Generatio duobis modis dicitur, quorum una est ea, quae est motus et mutatio simul, et altera, quae sola est mutatio et haec est finis alterationis cuiusdam. Dico ergo, generatio, quae est finis motus non est motus et ideo non in tempore, sed in nunc. Phys. 4, III, 15. (203 a—b) De gen. 1, I, 21 (12a); Phys. 6, II, 7; Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 4. (13 b—14 a.) Albert begründet auch damit die augustinische Ansicht, (S. S. 58.) daß Gott alles zu gleicher Zeit geschaffen habe: Materia susceptibilis est formae subito, non interveniente tempore . . Ideo etiam divini sapientes dicunt, quod cum materia esset creata, quae subito receptibilis est formae substantialis, quod creator omnium formis eam informavit subito, et sic creavit omnia simul. Phys. 5, I, 3 (217a. Die Paginierung ist im Original falsch!) Über das nunc im Sinne von: zeitloser Augenblick, s. Phys. 4, III, 12. Die Zeit wird ja gerade nach akzidentellen Veränderungen bemessen. Ihre Definition besagt: Tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Sum. de Creat. I, qu. 5, a. 2. Phys. 4, III, 5 circa finem.

II. Die Prinzipien der akzidentalen Veränderung.

Der Begriff Veränderung bezw. Bewegung enthielt Merkmale, welche im Widerspruche mit einander zu stehen schienen, so daß die Eleaten dazu gelangten, jedes Werden zu leugnen. In Anbetracht dieser Tatsache unterzog Aristoteles gleich seinen Vorgängern jenen Begriff einer eingehenden Analyse[1]). Dieses Verfahren wiederholt auch Albert.

a) Die Veränderungsprinzipien im allgemeinen.

Albert zählt drei Veränderungsprinzipien auf; er erläutert sie an einem Beispiele, welches Aristoteles nachgebildet ist[2]). Wenn nämlich ein unmusikalischer Mensch musikalisch wird, so sind bei diesem Vorgange drei Dinge zu unterscheiden, nämlich: a) das Subjekt, an welchem die Veränderung stattfindet, in unserem Falle der Mensch, b) das Gegensatzpaar: Musikalisch und unmusikalisch. Das Musikalische ist etwas Positives, welches zu dem Subjekt oder der Materialursache, auch kurz Materie genannt, hinzukommt und Formalursache oder Form heißt, während das Unmusikalische ein Zustand an der Materie und zugleich das Gegensätzliche zur Form bedeutet und Beraubung genannt wird[3]).

Albert hebt besonders drei Merkmale der Prinzipien hervor, auf die er sich mit Vorliebe beruft. Sie lauten:

---

[1]) Vergl. Cl. Baeumker, Materieproblem, S. 212. Siebeck, a. a. O. S. 32.

[2]) Aristoteles gebraucht das Beispiel: Der ungebildete Mensch wird ein Gebildeter. Phys. 1, 7 189b 32ff. Vergl. Baeumker, Materieproblem. S. 216ff.

[3]) Vergl. Phys. 1, III, 1 (28).

a) die Prinzipien dürfen nicht aufeinander zurückführbar sein, so daß eines aus dem anderen sei; b) sie dürfen nicht aus anderen, welche früher als sie selbst sind, stammen; c) von ihnen muß alles seinen Ausgang nehmen[1]).

Der Begründung der drei Veränderungsprinzipien widmet Albert ebenso wie Aristoteles das erste Buch der Physik. Da ihm hierbei der aristotelische Text zur Grundlage dient, schlägt er auch dessen Methode ein. Darum folgt zunächst eine kritische Erörterung über die Zahl der Prinzipien nach den früheren Philosophen. Für unsere Zwecke ist es belanglos, was Albert in diesen Kapiteln berichtet, da er zum größten Teil nur referiert, was bereits Aristoteles von seinen Vorgängern gesagt hat. Beachtung verdient indessen eine kurze Notiz über die monistische Weltanschauung, welche David von Dinant[2]) vorgetragen hatte. Dieser lehrte nach Alberts Darstellung, es gebe nur ein Prinzip, nämlich die Materie, welche die ganze Substanz und das ganze Sein der Körper ausmache; die Verschiedenheit der Dinge beruhe auf Sinnestäuschung, indem beispielsweise der Mensch und der Esel eins seien, aber als verschiedene Dinge erschienen. Mithin gebe es in Wirklichkeit keine Gegensätze[3]). Davids Schrift wird von

---

[1]) Oportet enim principia non ex alterutris esse, ita quod unum sit ex alio, et oportet etiam, quod non sint ex aliis prioribus se; et oportet tertio, quod ab ipsis sint alia. Phys. 1, III, 1. (27b.)

[2]) Die Notizen über David von Dinant sind sehr spärlich. Doch scheint so viel sicher zu sein, daß David von Dinant etwa um die Wende des 12. Jh. Lehrer an der Universität Paris war. Seine Ansichten wurden mit denen des Amalrich von Bennes auf der Synode zu Paris (1210) und dem 4. Laterankonzil (1215) verdammt. Vergl. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. Mainz 1864, Bd. 1, S. 291; Überweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie. Bd. 2, Berlin 1905[9], S. 226.

[3]) Phys. 1, II, 10 (23a—b) Vergl. Überweg-Heinze, a. a. O., Bd. 2, S. 226. A. Schneider (a. a. O. S. 204ff) hat bereits eine Anzahl anderer Stellen aus Alberts Schriften über David von Dinant und Alexander (s. S. 35) gesammelt. Doch ist Met. 1, IV, 7 von Schneider unberücksichtigt geblieben, obwohl dieses Kapitel den Anschein erweckt, als sei es ein Auszug aus der Schrift Alexanders. Auch Phys. 1, III, 13 scheint sich zum großen Teil (45b—46a) gegen David von Dinant zu richten. Albert

Albert unter zwei Titeln zitiert. In der Physik heißt sie: liber atomorum, doch wahrscheinlicher ist es, daß dieselbe die Überschrift De tomis getragen hat, wie Albert an einer anderen Stelle, nämlich in der Summa theologiae, schreibt[1]). Quelle für David von Dinant soll ein gewisser Alexander[2])

---

nennt hier zwar keine Namen, doch abgesehen davon, daß es sich hier um pantheistische Ansichten handelt, sagt er Phys. 1, II, 10 (23b): Nos autem utrum omnia sint unum, perscrutabimur in parte inferius: sed in sufficientia habet determinari in prima philosophia. Dazu kommt noch ein äußerer Umstand. Wenn Albert gegen die Pantheisten polemisiert, verläßt ihn seine sonst so große Ruhe, und es finden sich Ausdrücke, wie: fatuus, agrestis et sine disciplina, asinium, pessimus error. Das ist bereits Endriß (a. a. O. S. 16f) aufgefallen, ohne zu wissen, wer Met. 8. II, 6 mit quidam modernorum philosophorum bezeichnet werden soll.

[1]) Sum. theol. I, qu. 20, m. 2, qu. incid. (76a.) Es ist sehr unberechtigt, wenn B. Hauréau (De la philosophie scolastique. Paris 1850. t. 1, p. 414) schreibt: „Sur son second ouvrage perdu, M. Charles Jourdain dit qu'il avait pour titre: des Atômes, et qu'on y recontrait non pas les hypothèses cosmologiques de Démocrite, mais au contraire, la doctrine de l'école d'Elée . . . On ne conçoit pas, en effet, que David de Dinant ait placé le nom des atômes au titre d'un livre qui a pour objet de tout autres chimères. Mais M. Charles Jourdain a mal lu le passage d'Albert-le-Grand, où il est question de ce livre." Dennoch hat Jourdain, der Verfasser des Dictionnaire des Sciences Phil. (b. d. Worte David v. Dinant) den scharfen Vorwurf Hauréaus nicht verdient. Letzterer kennt nur die Stelle Sum. theol. I, qu. 20, m. 2, qu. incid: „David de Dinanto in libro, quem scripsit de Tomis, hoc est de divisionibus etc." während Jourdain die weniger bekannte Stelle Phys. 1, II, 10: „Has autem opiniones, sic explanat . . . David de Dinanto in libro atomorum" im Auge hat. Außerdem dürfte er noch an Met. 1, IV, 8 denken, wo Demokrit und David von Dinant mit einander in Verbindung gebracht werden.

[2]) Über diesen Alexander, die Quelle David von Dinants, ist man noch nicht einig. Neuerdings hat A. Schneider (a. a. O. S. 304f.) an der Hand eines guten Literaturnachweises die Ansicht zu stützen gesucht, Albert meine den Alexander v. Aphrodisias, obwohl derselbe nicht die Lehre vertrete, die ihm von unserem Philosophen zugeschrieben wird. Wenn auch diese Vermutung nicht völlig abzuweisen ist, so befremdet es doch sehr, warum dieser Alexander fast überall, wo er genannt wird (außer den von Schneider zitierten Stellen auch Met. 1, IV, 7) als quidam bezeichnet wird. Denn der Exeget κατ' ἐξοχήν ist doch Albert eine ganz bekannte Persönlichkeit. Vergl. Endriß a. a. O. S. 98. J. Bach a. a. O. S. 45. Das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Freiburg 1884² Bd. 3. Sp. 1417

gewesen sein, der angeblich die Ansicht des Xenophanes vertritt[1]).

Nach diesen kritischen Erörterungen geht Albert zu positiven Bestimmungen über die Veränderungsprinzipien über.

b) Die Gegensätze.

Wie Aristoteles, so geht auch Albert von dem Satze aus, daß alles Werden zwischen Gegensätzen stattfindet[2]). Wir haben dieselben bereits als erste und zweite Eigenschaften kennen gelernt, und es erhebt sich hier die Frage, welche Rolle sie in dem Veränderungsprozeß spielen. Die Beantwortung dieser Frage ist zugleich eine Wiederaufnahme des Fadens, welchen wir früher fallen ließen[3]). Dieselben Gegensätze, welche dort als Produkt bezw. als Äußerung der motorischen Kraft Gottes galten, kommen auch hier inbetracht. Denn zum Zwecke der Veränderungen müssen die „wahren Gegensätze" (vere contraria) vier Bedingungen erfüllen, nämlich:

a) Sie müssen wechselseitig auf einander eine Wirkung ausüben oder erleiden entweder durch sich selbst oder durch andere, welche früher als sie sind; durch sich selbst, wie die ersten Eigenschaften; durch andere, wie die zweiten Eigenschaften, welche von denen erzeugt sind, die erste genannt werden[4]).

b) Sie müssen vermehr- und verminderbar sein, denn die Wärme ist beispielsweise größer im großen, kleiner im kleinen Körper.

---

vermutet unter diesem Alexander eine Plutarch. Symp. 2,3 genannte Persönlichkeit.

[1]) Met. 1, IV, 7 u. 8.

[2]) Baeumker, Materieproblem S. 215; Alb. Phys. 1, III, 1—3 (27a bis 32b).

[3]) S. S. 26.

[4]) Ad vere autem contraria quattuor exiguntur. Primum quidem est, quod sint agentia in se invicem vel patientia, vel per se vel per alia quae sunt priora ipsis. Per se quidem sicut qualitates primae. Per alia ab ipsis, sicut qualitates secundae creatae ab ipsis qui dicuntur primae. Phys. 5. I, 4. (218b).

c) Sie müssen Zwischenstufen haben, welche der Veränderungsprozeß durchlaufen kann, denn sonst wäre das Werden keine kontinuierliche Bewegung.

d) Sie müssen sich gegenseitig so aufheben, daß sie nicht zu gleicher Zeit an demselben Subjekte sein können[1]).

Durch diese Bestimmungen sind vor allen Dingen die substantialen Formen ausgeschlossen. Denn bringt man zwei Substanzen zusammen, so wirken sie nicht als solche aufeinander, sondern vermittels der ersten und zweiten Eigenschaften[2]). Ferner ist der Gegensatz von Leicht und Schwer ausgeschlossen. Derselbe ist eine Form ganz eigener Art, wie wir später bei Besprechung der Quantität sehen werden[3]). Vorläufig sei nur bemerkt, daß Schwer und Leicht von der Entfernung vom Himmel, also vom Orte abhängt, und mithin eine Funktion der Entfernung ist[4]). Je weiter ein Körper vom Himmel absteht, um so schwerer ist er.

Bisher haben wir mit Albert stillschweigend vorausgesetzt, daß die Gegensätze die Formalursachen im Veränderungsprozesse sind[5]). Doch richtiger wird man meistens nur den positiven Teil der Gegensätze als Formalursache betrachten können, wie wir im folgenden sehen werden.

---

[1]) Phys. 5, I, 4 (218b—219a).

[2]) Manifestum est autem, quod nullum horum quattuor convenit formis substantialibus, quia illae neque agunt, neque patiuntur ab invicem: et ideo una substantia posita iuxta aliam non mutabit eam nisi per qualitates primas vel secundas quae sunt in ipsa. Ibid. (219a).

[3]) S. S. 53 ff.

[4]) Grave et leve sint a locis causata, sicut superius dicimus et in prima philosophia probavimus: quoniam secundum distantiam a caelesti corpore causatur grave et leve. De caelo 4, II, 7 (194a).

Albert gebraucht das Wort locus für den imaginären Raum (locus communis. De nat. loc. I, 2 [264a]; Isagoge I, 4, p. 1) und für die Quantität der Körper (locus proprius. ibid.)

[5]) Contraria sunt formae eorum (sc. quae sunt) secundum quas qualia dicuntur. Phys. 1, III, 5 (34b).

c) Die Beraubung.

Aristoteles hatte die Beraubung ursprünglich nur als Verneinung der Form angesehen, ohne ihr irgendwie Realität zuzugestehen. Später aber verdichtete er den Begriff etwas mehr[1]).

Bei Albert dagegen ist die Beraubung eine Potenz der Materie, oder wie er sich auszudrücken beliebt, das „Anfangen der Form." Diesen Begriff entnimmt er dem Porphyrius[2]) und rechtfertigt ihn außerdem mit der Autorität Augustins, welcher sachlich dasselbe gelehrt haben soll, da er gesagt habe, die unförmige Materie sei doch nicht ganz ohne Form[3]).

Auch bei diesem Begriff sind wir in der Lage an bereits Bekanntes anknüpfen zu können. Denn die Beraubung ist nichts anderes als die früher[4]) erwähnte Disposition, der „Same", welcher in der Materie sein muß, damit eine Veränderung an ihr stattfinden kann[5]).

Albert beschreibt die Beraubung folgendermaßen: Sie ist als solche nichts; doch insofern sie eine Anlage zur Form in der Materie zurückläßt, ist sie etwas und begründet eine

---

[1]) Baeumker, Materieproblem. S. 218f.

[2]) Dicit Porphyrius super Physicam Aristotelis, potentia haec est potentia inchoationis formae, hoc modo quo omnis habitus inchoatur in sua privatione. Sum. theol. II, qu. 4, m. 2, a. 4. (52a).

[3]) Propter quod dicit beatus Augustinus, quod informitas materiae nonnulla forma est, non secundum quod informitas est, sed secundum quod relinquit formabilitatem ad formam. Ibid. (52b). Vergl. zum Verständnis der Belegstelle die Definitionen der Beraubung. (Vergl. Augustini confessiones XII, 8 ff. ed. C. H. Bruder. Lipsiae 1901, p. 234 ss.) Albert zitiert nicht wörtlich, sondern nur nach dem Sinne der betreffenden Kapitel. Mit den Worten Alberts stimmt am besten conf. XII, 8 (p. 234): illud autem totum prope nihil erat (S. S. 49), quoniam adhuc informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat.

[4]) S. S. 26.

[5]) Isagoge I, 2, p. 1: Virtus activa seminis in materia, quae a theologis vocatur ratio seminalis; vergl. S. 58 ff.

Veränderung[1]). Interessant ist das erläuternde Beispiel dazu welches er Anselm entnimmt. Die Blindheit leistet zum Sehen im Steine nicht mehr, wie im Auge. Indessen bleibt doch das Auge das eigentliche Subjekt des Sehens, der Stein aber nicht[2]). Ganz prägnant drückt sich Albert in einer anderen Definition aus. „Die Beraubung" sagt er, „ist dem Wesen nach gleich mit der Form, unterscheidet sich aber bezüglich des Seins von ihr, im Subjekt aber ist sie ihrem Träger der Materie gleich, doch verschieden von ihr bezüglich der Wesenheit[3]). Ferner ist zu beachten, daß die Beraubung nicht an sich, sondern nur akzidentell Prinzip ist, da sie nicht in dem Werdenden bleibt, sondern nur Prinzip wird durch die Materie, mit welcher sie verbunden ist[4]).

Uns mutet vielleicht der Begriff der Beraubung in Alberts Fassung etwas eigentümlich an. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man bemerkt, daß sich in der Polemik gegen diesen Begriff derselbe als wahre Proteusnatur entpuppt. So sagten die Gegner — unter denselben wird merkwürdigerweise nur Plato genannt,[5]) — die Beraubung sei keine Realität und nur ein Akzidenz und darum auch kein Veränderungsprinzip. Dagegen sagt Albert, sie sei allerdings

[1]) Per hoc quod privatio est, nihil sit: sed tamen per hoc quod relinquat aptitudinem formalem aliquid est et sic principiat motum rei mobilis. Phys. 1, III, 3 (32a).

[2]) Caecitas nihil plus ponit in oculo de visu, quam in lapide, licet in oculo relinquat subiectum visus proprium, quod non facit in lapide. Ibid (30a) u. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 4 (13a). Anselm fügt hinzu: Ita quoque caecitas dicitur aliquid secundum formam loquendi cum non sit aliquid secundum rem. Dialogus de casu diaboli c. 11. (J. P. Migne, Ser. Lat. tom. 158, Paris 1863, p. 340s).

[3]) Haec privatio in essentia est idem formae, licet secundum esse sit differens: et in subiecto est idem materiae, licet in essentia sit differens. De anima 1, II, 7 (27a).

[4]) Et primo quidem modo non per se est privatio principium eius quod movetur et fit, sed potius per accidens, quia non manet in eo quod fit, sed efficitur principium per materiam cui est immicta. Phys. 1, III, 10 (41a).

[5]) Dasselbe geschieht bei Aristoteles. Baeumker, Materieproblem. S. 204.

keine Realität als Verneinung der Form, aber auch kein völliges Nichts, weil sie im Subjekte eine Anlage zur Form zurücklasse; auch sei sie ein Akzidenz, jedoch entstehe jedes Ding aus ihr, weil es wegen ihr, zu dem werden müsse, was es werde[1]). Dieser letzte Satz gilt auch insofern, als ohne die Beraubung die Materie die Form nicht begehren würde[2]).

Bei diesen Erörterungen haben wir vielfach schon die Materialursache oder kurz die Materie erwähnt. Im folgenden wollen wir sie näher untersuchen.

d) die Materialursache.

Die Materialursache beim akzidentellen Werden bietet wenig Stoff zu Untersuchungen, weil es sich um eine fertige aktuelle Substanz handelt[3]). Darum referieren wir an dieser Stelle nur die allgemeinen Bestimmungen, welche Albert über die Materialursache gibt. Sie finden sich sämtlich bei Aristoteles[4]).

Die Materialursache ist das Subjekt der Formen[5]); ferner ist sie das, woraus ein Ding wird, indem sie das Substrat für jeden Werdeprozeß bildet, mag er akzidentell oder substantiell sein[6]). Auch bleibt sie völlig unverändert und ist,

---

[1]) Phys. 1, III, 10 (40a—41a).

[2]) Si non esset privatio in materia, non esset nata appetere formam. Phys. 1, III, 9. 10. 16, 17. Vergl. S. 73 ff.

[3]) Omne autem quod movetur, ens est actu. Phys. 5, I, 4 (218a).

[4]) Vergl. zu den folgenden Citaten die Paralellen bei Aristoteles. Baeumker, Materieproblem, S. 222f.

[5]) Materia enim est subiectum formarum. Phys. 1, III, 3 (31a).

[6]) Materialem causam describentes haec dicimus, quod ipsa est in genere dicta ex qua fit res: quia materia subiicitur omni fieri, sive illud sit secundum subiectum, sive sit secundum accidens. Phys 2, II, 1 (70b). Dicunt autem quod omnia fiunt ex contrariis tamquam ex subiecto aliquo, quod contrariis substat. Met. 11, I, 1 (435a). (Albert hat das 11. Buch d. arist. Metaphysik nicht paraphrasiert. Daher entspricht sein 11. Buch d. Metaph. dem 12. aristotelischen u. s. f. Des Näheren darüber Endriss, a. a. O. S. 33. ff.)

um ein beliebtes Bild zu gebrauchen, „der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht“ [1]). Beispielsweise ist für den Ring, welchen man fertigt, das Gold[2]), beim Gerinnen das Wasser[3]) die Materialursache.

Wenn wir uns nun ein Gesamtbild von der akzidentellen Veränderung machen, so ergeben sich fünf Stücke: 1) Das Bewegende, 2) das Bewegte, 3) die Zeit in welcher sie stattfindet, 4) das, woraus (ex quo) sie stattfindet und 5) das Ziel (in quod), das „in was“ der Bewegung[4]). Wenn beispielsweise Holz warm wird, so wird das Holz (die Materialursache) bewegt; das, woraus es bewegt wird (die Beraubung), ist das Kalte und das „in was“ oder das Ziel ist das Warme[5]). Albert legt Wert darauf, zu betonen, daß die Form weder bewegt, noch bewegt wird. Er sagt, die Form ist das Ziel der Bewegung; sie wird nicht bewegt, noch bewegt sie, es sei denn, daß sie die Intention des Wirkenden bewegt[6]). Sie bewegt aber nicht in der Weise, daß sie der Materie die Bewegung einflößen würde, wie die Wirkursache. Wenn auch die Wirkursache an sich und wesentlich der Art nach dasselbe ist wie die Form, so ist sie

---

[1]) Subiectum autem . . . sub utroque contrariorum manet idem . . . et haec est materia. Met. 11, I, 4 (351a).

[2]) De gen. 2. I, 3 (47a).

[3]) Meteor. 4, II, 7 (176b).

[4]) Quinque enim circumstant motum omnem, scilicet movens, et id quod movetur, et tempus in quo est motus, et ex quo, et in quod, quae duo ultima duo sunt termini motus. Phys. 5, I, 1 (213a).

[5]) Lignum est quod movetur, et frigidum ex quo movetur, et calidum est in quod movetur quando calefit lignum. Ibid.

[6]) Species suim quae est finis motus, neque movet, neque movetur, nisi forte dicimus, quod movet intentionem efficientis, sicut forma et finis movet: sed non movet influendo motum materiae quemadmodum movet efficiens: unde licet efficiens per se et essentialiter sit idem specie cum forma quae est finis motus, nunquam tamen est idem numero cum ipso. Ibid.

doch nicht numerisch identisch mit ihr[1]). Der letzte Satz ist bemerkenswert, weil er die Lösung für die anscheinend zahlreichen Widersprüche gibt, wenn Albert von den ersten Eigenschaften bald als Form, bald als bewirkende Ursache spricht[2]).

Nach den Erörterungen über das akzidentelle Werden wenden wir uns der Darstellung des substantialen zu.

---

[1]) S. Anm. 6 der vorigen Seite.
[2]) S. S. 27.

III. Die Prinzipien der substantialen Veränderung.

Wir fragen zunächst nach den Prinzipien des substantialen Werdens. Um so mehr haben wir Veranlassung dazu, als nach Alberts Ansicht die substantielle Veränderung keine Bewegung wie die akzidentelle Veränderung ist[1]). Auch der Umstand, daß die substantielle Veränderung als Grenzprozeß einer akzidentellen angesehen wird[2]), läßt nicht darauf schließen, daß auch beim substantialen Werden, Materie, Form und Beraubung die Veränderungsprinzipien sind. Denn Grenzen betrachten wir — vielleicht nicht zum geringsten durch mathematische Tatsachen daran gewöhnt — mit erhöhter Vorsicht, zumal wenn bei ihnen wesentlich neue Merkmale zu beachten sind, wie es in unserem Falle das Merkmal Substantial ist. Dennoch haben Aristoteles und Albert für beide Veränderungsarten die gleichen Prinzipien angenommen.

Am auffallendsten ist die Vermischung der beiden Gattungen von Prinzipien bei den Formen der vier Elemente. Selten spricht Albert von der Feuer- oder Luftform u. dergl., sondern von dem Warmen, Trockenen u. s. f., so daß man glauben könnte, die ersten Eigenschaften, welche die ureigensten Eigenschaften der vier Elemente darstellen[3]), seien die substantialen Formen derselben. In einer eigenen Digression macht aber Albert darauf aufmerksam, daß auch

---

[1]) S. S. 28, Anm. 1 und 6.

[2]) S. S. 28 f.

[3]) De gen. 2, I, 1 ff. u. ö.

die ersten Eigenschaften trotz ihrer Wichtigkeit nur Akzidenzien sind[1]), wenn auch solche, die stets und untrennbar mit den vier Elementen verbunden und Zeichen ihrer substantialen Formen sind, so daß man sie in der Definition der Elemente an Stelle der substantialen Form setzt[2]).

Wenn wir nach dem Grunde suchen, warum bei Aristoteles und Albert die Prinzipien der Veränderung, ohne Rücksicht, ob dieselben substantiell oder akzidentell ist, die gleichen sind, so ist er darin zu finden, daß Aristoteles für alles Werden die Tätigkeit des Künstlers und das Entstehen einer Statue zum Muster dienten[3]). Albert hat nicht nur das aristotelische Vorgehen stillschweigend gebilligt, sondern seinerseits auch angewandt, um Gott und sein Verhältnis zur Welt zu schildern, so daß Gott der größte Künstler und die Welt sein Kunstwerk ist[4]).

Als Substanz[5]) definiert Albert das, was schlechthin im Sein und von Natur aus etwas Getrenntes ist. Die Gesamtheit aller Substanzen zerfällt nach ihm in Körper und Nichtkörper. Letztere sind entweder Teile eines Körpers oder nicht. Im ersten Falle handelt es sich um Materie und Form, im andern einerseits um Substanzen, welche eine Verbindung mit den Körpern haben, insofern sie deren Beweger sind, andrerseits um solche, welche eine derartige Beziehung nicht aufweisen. Jene sind die Seele des Himmels und der Menschen, diese die Intelligenzen[6]).

---

[1]) De gen. 2, II, 7.

[2]) Proprie sunt (sc. qual. prim.) naturales potentiae primorum corporum et inseparabiles ab eis. Ibid. Sunt qualitates propriae elementorum et naturales ipsis et inseparabiles, et ideo sunt signa formarum substantialium in elementis, et in definitione eorum ponuntur loco formarum substantialium. Phys. 5, I, 4. (218b.)

[3]) Baeumker, S. 252 ff.

[4]) v. Hertling a. a. O. S. 82 ff. und S. 111; vergl. S. 16., Anm. 1.

[5]) Substantia etiam est id, quod est simpliciter in esse et natura separatum. Met. 8. I, 3 (299a).

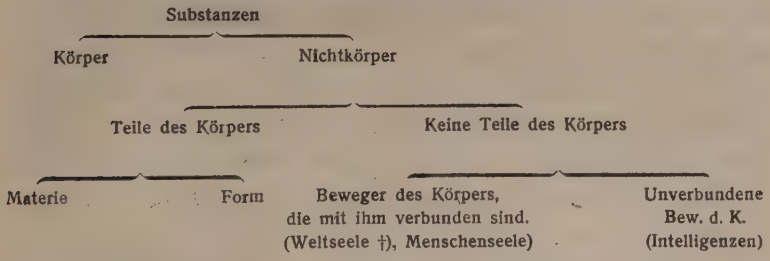
[6]) Substantia aut est corpus aut non corpus. Et si est non corpus aut est pars corporis, aut non. Et si non est pars corporis, aut habet

Alle eben aufgezählten Substanzen sind solche im eigentlichen Sinne des Wortes[1]). Für unsere Zwecke aber kommen nur die sinnfälligen Substanzen in Betracht. Dieselben sind aber aus den Teilsubstanzen Materie und Form zusammengesetzt. Darum heißt die sinnfällige Substanz, ebenso wie bei Aristoteles, das Kompositum[2]). Nur dieses kann einer Veränderung unterliegen[3]), nicht aber seine Komponenten, Materie und Form. Während sich dieses bei der ersteren von selbst versteht, da sie als Materialursache, das unveränderliche Subjekt der Veränderung ist[4]), scheint es

---

coniunctionem motoris ad mobile corpus, aut non. Et tunc corpus est substantia composita; pars corporis, una quidem materia, et altera forma: non pars corporis coniuncta corpori anima intellectualis, sive caeli, sive hominis; non coniuncta corpori intelligentia Met. 5, II, 1 (176a). Die beiden Strichpunkte im Text stehen nicht im Original, sondern wir fügten sie hinzu, um die sonst etwas unklare Stelle verständlicher zu machen. Vergl. Arist. Met. 5, 8.

Im Schema ergibt sich folgendes Bild der Substanzen:



†) Vergl. S. 181.

[1]) Met. 5. II, 1. (176a.)

[2]) Substantiae quidem sunt tres materia videlicet, et forma et compositum, quarum duae sunt componentes et tertia est compositum . . . . non scitur substantia corruptibilis sensibilis, de qua hic loquimur, nisi his scitis. Met. 11, I, 7. (353b); ibid. 8, I, 5 (302a); vergl. Baeumker, Materieproblem S. 254.

[3]) Compositum . . . cuius solius generatio est et corruptio et motus: quia nec generatur, nec corrumpitur nisi compositum. Met. 8, I, 3 (299a).

[4]) S. S. 38.

für den Augenblick bei der Form anders zu sein. Allein ausdrücklich erklärt Albert, daß die substantiale Form ebensowenig, wie die akzidentelle sich verändert oder verändert wird[1]). Es bestehen sonach die sinnfälligen Körper aus zwei unveränderlichen Komponenten. Deshalb wird die Beschreibung derselben, die wir im folgenden geben wollen, die Lösung des Materieproblems darstellen, welche zwar in den Grundzügen von Aristoteles stammt, von den Scholastikern aber sehr ausgebaut wurde.

A. Die erste Materie.

Die Materialursache des substantialen Werdens wird von Albert und den Scholastikern materia prima oder materia universalis genannt, im Gegensatz zur materia secunda sive particularis. Die erste oder universale Materie hat ihren Namen davon, daß sie fähig ist, jede beliebige Form aufzunehmen. Die zweite oder partikuläre Materie dagegen ist ein durch eine substantiale sowie durch akzidentelle Formen bestimmtes Ding[2]) (Materie in modernem Sinne). Indessen hat die erste Materie noch viele andere Namen. In einem Kapitel[3]) über dieselben zählt Albert folgende auf: hyle, subiectum, massa, materia, origo, elementum als eigentümliche und mater, foemina, turpe als bildliche[4]) Namen.

---

[1]) An das S. 39 zitierte Beispiel schließt Albert die Bemerkung an: Et voco speciem formam substantialem vel qualitatis. Phys. 5, I, 1 (213b).

[2]) Et illarum quaedam est universalis sive prima, quaedam particularis sive secunda (sc. materia). Universalis est illa, quae non habet aliquem respectum ad aliquam formam specialem, sed ad omnem formam indifferenter se habet . . . Particularis est illa, quae facta est hoc aliquid et coartata a forma substantiali, etiam a formis accidentalibus. Isagoge. I, 1, p. 1.

[3]) Phys. 1, III, 12 (44a—b).

[4]) Vergl. zu diesen auch De gen. 2, I, 3 (47a); Sum. de Creat. I, qu. 71, a 1. (222b); ibid. qu. 72, a. 3, ad qu. 3. (229b).

a) Das Wesen der ersten Materie.

Das bereits über die Materialursache im allgemeinen Gesagte[1]) gilt in besonderer Weise von der ersten Materie.

In der Summa de Creaturis[2]) erwähnt Albert vier Definitionen der Materie. Zwei derselben führt er an anderen Stellen besonders breit aus. So sagt er im 7. Buche der Metaphysik: „Materie nenne ich das, was für sich genommen, weder Quantität, noch etwas anderes genannt wird, durch welches ein bestimmtes Seiendes in die Seinsgattungen geteilt wird. Sie ist etwas, von dem man die einzelnen dieser, als von dem Subjekte aussagt. Notwendigerweise muß sie auch ein verschiedenes Sein von allem dem haben, was man von ihr aussagt und was den einzelnen Kategorien angehört[3]).

Albert analysiert diese Definition nach vier Punkten:

a) Die erste Materie muß als Letztes übrig bleiben, wenn man sich von der Substanz alles andere weggedacht hat.

b) Alles Bestehende und Existierende muß dieselbe als Subjekt haben[4]).

c) Die erste Materie ist etwas von allen anderen Dingen Verschiedenes[5]).

---

[1]) S. S. 38.

[2]) Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 2 (8b).

[3]) Dico autem materiam quae quidem tales habet considerationes (muß conditiones heißen. S. f. S. Anm. 3) quod secundum seipsam nec quantitas, nec aliquid aliud dicitur, quibus ens determinatum dividitur per genera entis: est enim aliquid de quo sicut de subiecto praedicantur horum singula et oportet, quod illud habeat esse diversum ab omnibus, quae praedicantur de ipso, quae sunt in singulis categoriis. Met. 7. I, 5 (250a). Aristoteles definiert die Materie an der Parallelstelle als das, „was an sich weder als Quantum, noch sonst eine der Gattungen zu bezeichnen ist." Met. 7, 3. 1029a, 20—21; vergl. Baeumker, Materieproblem S. 231.

[4]) Albert meint hier körperliche Dinge, denn bei Seelen, Engeln usw. ist die Materie nicht Subjekt. S. S. 50 u. S. 70.

[5]) Die folgenden Bemerkungen Alberts zu diesem Punkte sind unverständlich, wahrscheinlich liegt eine Textkorruption vor. S. f. S., Anm. 1.

d) Es dürfen der ersten Materie weder Bejahungen noch Verneinungen zukommen. Denn im ersten Falle würde sie schon etwas aufgenommen haben, was sie näher bestimmt, so daß sie bereits etwas Fertiges und nicht mehr fähig wäre, jedes beliebige Andere aufzunehmen. Im letzteren Falle aber müßten positive Bestimmungen vorausgegangen sein, welche nicht die reine Materie, sondern eine solche, welche mit der Beraubung behaftet wäre, zurücklassen würden [1]).

Man könnte aus diesen Angaben schließen, daß die Materie mehr als alle anderen Substanz sei, wie Albert mit Recht bemerkt, zumal wenn man eine Stelle aus der Physik beizieht, wo gesagt wird, die Materie sei ein Substrat und deswegen Substanz a substando [2]). Indessen sind die angeführten Bedingungen, welche das Wesen der Materie charakterisieren, nichts anderes als Beschränkungen ihres Seins, das, um zur Existenz gelangen zu können, substantialer und akzidenteller Bestimmungen oder Formen bedarf [3]), so daß die Materie zwar noch Substanz ist, aber eine höchst unvollkommene [4]).

[1]) Et summatim recolligenda sunt ista quattuor, quae ad hoc inducuntur, scilicet quod remanet ultima omnibus aliis per intellectum ablatis: et quod ipsa est quod substare et existere facit omnia, per hoc quod est subiectum, sicut iam ante dictum est. Tertium autem est quod ipsa est diversum quid ab omnibus aliis, ex quod omnium aliorum est inesse suum aut non est inesse, sed cui insunt omnia. Sic enim habet rationem subiecti ad omnia, quotquot sunt alia. Quartum autem est, quod ipsa est cui nec affirmationes, nec negationes conveniunt aliquorum. Affirmationes autem non conveniunt: quia si aliquid affirmaretur de ipsa, per hoc quod illud esset in ea, non esset receptibilis alicuius alterius . . . esset actu illud quod affirmaretur de ipsa: negationes autem non convenirent ei nisi essent in ipsa affirmationes . . . privationem relinquunt subiectum cum aptitudine. Met. 7. I, 5 (250a).

[2]) Phys. 1, III, 5 (35a).

[3]) Igitur quattuor haec sunt materiae conditiones, ex quibus videtur materia plus omnibus aliis esse substantia . . . hoc non dicit maximam entitatem, sed imperfectissimam, quae indiget determinari per omnia accidentalia et substantialia, antequam possit in actu completo designari. Met. 7. I, 5 (250b).

[4]) Ibid 250b. Vergl. Met. 5 II, 4 (179a ff.).

Die eben erwähnte Äußerung Alberts berührt sich bereits stark mit einer zweiten Auffassung von der ersten Materie, welche ebenso wie die skizzierte von Aristoteles stammt. Es sei dazu bemerkt, daß beide Definitionen von beiden Philosophen fast unterschiedslos gebraucht werden.

Die zweite Auffassung der ersten Materie gründet sich auf die aristotelischen Begriffe von Potenz und Akt[1]). Albert definiert unter Zugrundelegung derselben im Anschluß an Aristoteles die Materie als „das, was in einem beliebigen Dinge, welches Materie hat, eine gewisse Natur ist, die kein wirkliches und vollkommenes Sein hat, aber der Möglichkeit nach dieses bestimmte Etwas ist[2])."

In der Erklärung dieser Definition setzt Albert eine Fundamentalunterscheidung der scholastischen Ontologie, nämlich die von Wesenheit oder Essenz und Dasein oder Existenz voraus, die uns im Verlaufe unserer Untersuchung noch begegnen wird. Ohne uns auf eine längere Erörterung einzulassen, sei nur erwähnt, daß dieselbe neuplatonischen Ursprungs ist und auf die Araber Avicenna und Algazel, ferner auf Boëthius, Augustinus, Pseudo-Dionysius und auf den liber de causis zurückgeht[3])".

Mit Rücksicht auf diese Unterscheidung besagt die vorhin gegebene Definition von Materie ein Dreifaches:

a) In der Substanz, dem Kompositum aus Materie und Form existiert die Materie;

b) jedoch außerhalb derselben hat sie, als die Potenz, welche mit der Form ein Ding konstituieren kann, nur die Essenz;

---

[1]) Albert handelt im 5. u. 9. Buch der Metaphysik über diese Begriffe.

[2]) Dico autem materiam in quolibet cuius ipsa est materia natura quaedam, quae non est aliquid ens actu et perfectum, potestate vero est hoc aliquid. Met. 8. I, 3 (299a).

[3]) Vergl. St. Schindele, Z. Gesch. d. Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik. Habil.-Schr. München 1900. S. 16ff. Von demselben Verfasser: Aseität Gottes, Essentia et existentia im Neuplatonismus. Phil. Jahrb. d. Görresges. Fulda 1909, Bd. 22, H. 1, S. 3.

c) dennoch ist sie ein Etwas, weil sie den Anfang zum Existieren hat (ipsa est hoc aliquid secundum esse inchoationis)[1]).

Dieselbe Auffassung von der ersten Materie vertritt Albert, wenn er ein dreifaches Nichtsein unterscheidet[2]), nämlich:

a) Die logische Unmöglichkeit auf Grund des Widerspruchsgesetzes, z. B. der Mensch ist ein Esel oder der Mensch ist kein Lebewesen.

b) Die Verneinung des aktuellen Seins (der Existenz), welche immer noch das potentielle Sein bestehen läßt. Die erste Materie ist ein Nichtseiendes dieser Art, weil sie nur ein potentielles Sein hat (hoc est ens potentia materiae solum, quod modum oppositionis habet ad id quod est actu per formam.) Es ist deshalb nicht völlig unzweideutig, wenn Stöckl sagt[3]): „Die Form ist die Aktualität gegenüber der Potentialität der Materie, das Complement der Möglichkeit." Denn man könnte es so auffassen, daß die Materie die Potenz, die Form der Akt wäre. Gegen eine solche Auffassung verwahrt sich Albert[4]). Wenn sich Stöckl auf die Stelle beruft: „Quidquid est in aliquo sicut terminus formae et in numerum naturae ponens, ipsum est in eo sicut constituens et complens et terminum tribuens essentialem[5]) so heißt das[6]), daß die Materie durch die Form ein aktuelles Sein bekommt. Die Form gibt der Materie das aktuelle Sein[7]).

---

[1]) Met. 8, I, 3 (299a).
[2]) Phys. 5, I, 3 (216a).
[3]) A. Stöckl, a. a. O. Bd. 2, S. 390.
[4]) Phys. 1, III, 13 (47b).
[5]) De nat. et orig. animae I, 4 (191a).
[6]) Auf das sicut im Text ist zu achten!
[7]) Forma est causa quare materia est seu sit in effectu sive in actu; quia forma dat materiae esse in actu. Met. 5, II, 4 (179a).

c) Ein Nichtseiendes „per accidens", z. B. nicht gut, nicht weiß usw.; kurz, die Beraubung[1]).

Die beiden angeführten Definitionen der ersten Materie stellen nicht geringe Forderungen an die menschliche Denkkraft. Das hat bereits Augustinus erfahren. Lebhaft schildert er[2]), wie er nur auf dem Wege immer größerer Verneinungen der Eigenschaften und Merkmale der Dinge endlich zu dem Resultate kam, daß die Materie fast ein Nichts sei, während alles andere gottverwandt und Form sei[3]). Auch Albert spricht mit Berufung auf Augustinus des öfteren den gleichen Gedanken aus[4]).

b) Die Attribute der ersten Materie (Potentialität, Aktualität, Einheit, Einfachheit und Unvergänglichkeit).

In Wirklichkeit gibt es keine Materie außerhalb der existierenden Dinge. Schon Aristoteles lehrte, daß eine Materie nie ohne Form sein kann[5]). Die Form ist die Ursache, weshalb die Materie ihr aktuelles Sein hat, jedoch nicht in der Weise, daß diese oder jene Form ihr dasselbe verleiht, sondern die Form überhaupt. Auch wenn im Veränderungsprozesse Formen aufeinander folgen, ist die Materie immer aktualisiert. Denn das Vergehen eines Dinges ist das Entstehen eines andern und umgekehrt. Ein Gleiches gilt für die Substanzen, welche der Veränderung nicht unterliegen (z. B. für den Himmel); denn die erste Materie ist stets aktuell durch die Form. So kommt es, daß es in Wirklichkeit nur Materie gibt, welche aktualisiert ist[6]).

---

[1]) Non est per accidens illud, cuius privatio significatur in ipso. Phys. 5. I, 3 (216a); vergl. Phys. 8, I, 4; de gen. 1, I, 30 (17).

[2]) Confessiones (ed. Car. Herm. Bruder, Lipsiae 1901. S. 230ff.) lib. XII, c. 2 ff.

[3]) Tu eras, et aliud nihil, unde fecisti coelum et terram, duo quaedam unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superius tu esses, alterum quo inferius nihil esset. Ibid. l. XII, c. 7 (S. 233).

[4]) In libr. I. Sent. d. 3, a. 11. u. ö.

[5]) Baeumker, Materieproblem. S. 236.

[6]) Forma est causa, quare materia est seu sit in effectu sive in actu, et non dat ei esse inquantum est forma haec vel illa, sed inquantum est

Einen breiten Raum nimmt bei Albert die Frage ein, ob allen Dingen nur eine Materie zu grunde liege. Er beantwortet dieselbe nicht kurzweg, sondern teilt sie in mehrere Untersuchungen, deren erste als Überschrift die Frage aufwirft, ob alle Geschöpfe dieselbe Materie haben. Albert trägt zwei Meinungen darüber vor. Er sagt, es gestehen einige zu, daß allen, sowohl den geistigen als den körperlichen Substanzen eine Materie zu grunde liege. Sie sei in einigen mit der Quantität, in andern mit der Gegensätzlichkeit und in manchen mit einer substantialen Form und geistigen Akzidentien behaftet, als da sind Wissenschaft, Erleuchtung und Ähnliches[1]). Man könne aber auch sagen, daß nicht alle Substanzen eine Materie haben. Es gebe Substanzen, die aus Materie und Form zusammengesetzt seien, wie diejenigen, welche einer substantialen Veränderung unterliegen, aber auch andere, welche keine derartige Zusammensetzung aufweisen, sondern eine solche aus quo est und quod est[2]).

Es folgt nun eine weitere Untersuchung über das Thema: Haben alle sinnfälligen Substanzen dieselbe Materie? Sie schließt mit dem Resultate: Es ist dieselbe Materie in allen

---

forma. Et ideo per successionem formarum semper est in actu, et corruptio unius est generatio alterius. Et e converso. Hoc modo etiam est in his, quae non generantur: materia enim semper est per formam. Et quia forma est causa actu esse materiam, et materia non potest esse in rerum natura, nisi sit in actu, ideo forma est causa, quare sit materia. Met. 5. II, 4 (179a).

[1]) Quidam concedunt quod omnium est materia una et spiritualium et corporalium substantiarum. Quod autem in quibusdam est cum qantitate, in quibusdam cum contrarietate, et in quibusdam cum forma substantiali et accidentibus spiritualibus sicut sunt scientia et illuminatio et huiusmodi. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 5 (15a).

[2]) Zu diesen Ausdrücken vergl. S. 70. Si quis aliter vellet dicere, dicit quod non omnium substantiarum est materia una . . . in quibusdam enim substantiis est compositio ex materia et forma, sicut in generabilibus et corruptibilibus . . . In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est et quod est. Ibid.

sinnfälligen Substanzen[1]); sie unterscheidet sich in ihnen aber bezüglich des Seins, das sie (per ornatum et distinctionem, vergl. S. 59) von seiten des Schöpfers empfängt[2]).

Nun stellt Albert die Frage, ob alle Dinge, welche nicht der Veränderung unterliegen, die gleiche Materie haben. Als Antwort darauf erwidert er, Aristoteles sage, der Himmel bestehe aus seiner ganzen Materie und dieses treffe bei jedem der überirdischen Körper zu; nichts von ihrer Materie könne weder der Potenz noch der Wirklichkeit nach außerhalb dieser Körper sein; Aristoteles sage auch, daß in den ewigen Dingen mögliches und wirkliches Sein identisch sei, weil sie stets zumal sind; darum sage er (Albert), daß zwei oder mehrere ewige Dinge nicht eine Materie haben[3]).

Endlich sagt Albert, daß alle der Veränderung unterliegenden Dinge eine Materie der Potenz nach enthalten[4]).

Bereits Aristoteles lehrte, daß die Materie auch einfach sei[5]). Das bedeutet nach Albert, daß sie frei von Wesens- und Quantitätsteilen sei[6]). Zum Beweise stützt er sich auf die Definition, welche er vom Prinzip gab[7]) und schließt folgendermaßen: Wenn die Materie zusammengesetzt ist, muß

---

[1]) Der Himmel gehört nicht dazu, wie man nach Werner a. a. O. S. 323 glauben könnte, vergl. das unmittelbar Folgende.

[2]) Est una (sc .materia) in substantia, differens secundum esse quod accipit per ornatum et distinctionem a Creatore. Sum. de Creat. I, qu. 3, a. 6 (16a).

[3]) Dicit Aristoteles . . quod caelum est ex materia sua tota. Hoc verum est de quolibet corpore superiore . . . nihil materiae suae est extra ipsum potentia vel actu . . . dicit Aristoteles in perpetuis est idem posse et esse: quia semper sunt simul: et ideo dicimus, quod nullorum duorum vel plurium perpetuorum materia est una. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 7 (16b).

[4]) Dicimus, quod omnium generabilium est materia una secundum potentiam. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 8 (17b).

[5]) Baeumker, Materieproblem. S. 238.

[6]) Simplex est id quod caret parte essentiali et quantitativa Phys. 1, III, 13. Dicimus quod materia, quae est subiectum generationis et corruptionis et principium . . . . simplex est et non habet compositionem penitus. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 4 (13a).

[7]) S. S. 32.

sie wieder aus Materie und Form bestehen; dann könnte sie aber nicht mehr erste Materie heißen, da noch eine vor ihr käme; auch könnte sie kein Prinzip sein, sondern ihre Komponenten wären es[1]).

Auch mit der Autorität Augustins sucht Albert seine Meinung zu stützen, indem er eine Stelle aus den Bekenntnissen anführt, welche besagt, daß das Formlose, d. h. die Materie (vergl. S. 49), welche fast ein Nichts ist, dem Wechsel der Zeit nicht unterliegen könne. Denn wo keine Form sei, ist ein Zeitenwechsel nicht möglich. Darum sei die Materie weder mit einer substantialen, noch mit einer akzidentellen Form zusammengesetzt. Ferner folge daraus, daß sie keine Quantität besitze und darum auch nicht aus Teilen zusammengesetzt sei, so daß sie einfach ist[2]).

Zwar machte man (quidam) dagegen einen Ausspruch des Aristoteles geltend, welcher dahin lautet, daß die Materie begehrt, und man meinte, es sei eine Zusammensetzung der Materie vorhanden, weil es sich um ein begehrendes Subjekt und das Begehren selbst, einer Eigenschaft an dem Subjekt, handle. Albert dagegen erwidert, die Materie selbst sei das Prinzip des Begehrens. Jenes Begehren sei nämlich nichts anderes als die Beraubung der Form mit der Fähigkeit (potentia), dieselbe besitzen zu können, und diese Potenz ist die Materie selbst[3]).

---

[1]) Phys. 1, III, 13 (45b). Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 4 (12a).

[2]) Dicit Augustinus in 12. confessionum: Verum est informitatem ipsam, quae prope nihil est, vices temporum non habere. Quia ubi nulla forma est, vices temporum esse non possunt. Ergo materia non est composita formae substantiali nec accidentali. Et sic infertur ulterius, quod etiam non habebit quantitatem, ergo non habebit compositionem partium, et ita simplex est. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 4 (12a). Aug. conf. (a. a. O. p. 244) XII, 19: Verum est, informitatem, quae prope nihil est, vices temporum non habere posse.

[3]) Materia seipsa est principium desiderii, desiderium enim illud nihil aliud est nisi privatio formae cum potentia habendi illam, quae potentia est ipsa materia. Ibid. (13a).

Als Folgerung aus der Lehre von der Einfachheit der Materie ergibt sich für Albert das Gesetz der Erhaltung der Materie, welches bereits die gesamte griechische und mittelalterliche Philosophie besitzt, wenn sie es auch anders beweist als die moderne Wissenschaft. Albert schließt folgendermaßen: Allem Vergänglichen liegt als Letztes, die Materie zugrunde. Ein letzter Bestandteil kann nicht mehr in andere Teile aufgelöst werden. Darum bleibt die Materie unverändert [1]).

c) Die Körperlichkeit.

Da die Materie und die Form einfach sind, so entsteht die Frage, wie die körperlichen Substanzen ihre Dreidimensionalität erhalten. Albert hält sie nicht für subjektiv, wie Kant, sondern betrachtet sie als eine in der körperlichen Substanz selbst begründete objektive Eigenschaft.

Albert versteht unter der Körperlichkeit der Dinge das, wodurch sie eine kontinuierliche Ausdehnung haben. Darum billigt er es, wenn man die körperliche Substanz, welche aus Materie und Form zusammengesetzt ist, als eine Substanz definiert, welche lang, breit und tief ist. Diese Eigenschaften sagt man indessen von den Dingen in mannigfacher Beziehung aus. Albert zählt alle Umstände auf, unter denen man eine Substanz lang oder breit oder tief nennt. So versteht man unter Länge die Distanz vom Scheitel bis zur Sohle beim Menschen; unter Breite bisweilen die Oberfläche u. s. f. Jedoch keine von diesen Eigenschaften macht die Körperlichkeit des Dinges aus und keine muß notwendig mit ihm verbunden sein. Darum kommt Albert zu dem Resultate, daß es zum Wesen der Körperlichkeit nicht notwendig ist, in Wirklichkeit (actu) die drei Dimensionen zu besitzen, sondern der Körper ist deshalb Körper, weil er

[1]) Omne autem quod corrumpitur resolvitur ultimo in materiam. In quod autem ultimum corruptibile resolvitur, illud non resolvitur ad aliud. Ergo illud manet: ergo materia manet . . . est incorruptibilis per se. Phys. l, III, 18 (55a).

fähig ist, durch drei Dimensionen gemessen zu werden, so daß drei auf einander senkrecht stehende Durchmesser ihm zum Maßstabe dienen[1]). Dieses Merkmal der Anlage zur dreidimensionalen Abmessung der körperlichen Substanz ist eine Form, welche den Körper zum Körper macht, während die aktuellen Maße, welche er aufnimmt, seinem Sein und seiner Substanz nachfolgen, wobei die Substanz eine und dieselbe bleibt[2]). Wenn beispielsweise auch das Wachs zerdrückt und zerquetscht wird, so verliert es zwar seine äußere Gestalt, bleibt aber immer noch körperlich[3]).

Scharf wendet sich Albert gegen diejenigen, welche die Dichte (grossities) als Wesen der Körperlichkeit auffassen wollten. Denn dann, sagt er, müßte die Körperlichkeit des Feuers von der des Wassers verschieden sein und das sei absurd[4]). Vielmehr gehört zum Wesen der Körperlichkeit, daß sich die Substanz unter ihrem Einfluß verdünnen bezw. verdichten lasse, sowie teilbar sei[5]). Die Teilbarkeit kommt dem Körper, wie überhaupt dem Quantitativen infolge der Kontinuität zu, welche ihm eigen ist[6]). Mithin ist die körperliche Substanz etwas Potentielles und Aktuelles. Potentiell ist sie, insofern sie fähig ist, die aktuelle Dimension auf-

---

[1]) Ex omnibus ergo huiusmodi concluditur, quod corporis esse non pendet ex habere tres secundum actum dimensiones: sed potius corpus est, quod aptum est tribus dimensionibus mensurari, ita quod tres diametri orthogonaliter ad unum angulum coniuncti mensurabunt ipsum. Met. 5, II, 2 (177a).

[2]) Forma autem huius aptitudinis facit corpus esse corpus: sed mensurae secundum actum in ipso acceptae consequuntur esse ipsius et eius substantiam et succedunt sibi substantia manente una et eadem. Ibid. (177a); Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 4. (13bf.) De anima 1, I, 7 (9b—10a). Phys. 5, 1, 8. (223b).

[3]) Met. 5, II, 2 (177a).

[4]) Ibid.

[5]) Ibidem (177b).

[6]) Corpori autem omni sicut et omni quanto accidit divisibilitas ratione continuitatis quam habet. Ibid.

zunehmen; aktuell ist sie als der kontinuierliche Körper[1]). Dieser ist demnach ein Kompositum aus Materie und Kontinuitätsform[2]).

Die Lehre Alberts von der Quantität weicht von der aristotelischen in mehrfacher Beziehung ab. Die letztere, welche weit weniger ausgebildet ist als die albertinische, macht die Quantität im allgemeinen von der substantialen Form abhängig[3]). Es muß deshalb für Albert noch eine andere Quelle in Betracht kommen. Er gibt uns dieselbe zwar nicht an, doch findet man bei Avicenna ähnliche Ansichten. Dieser Philosoph sagt: „Das eigentliche Wesen der Körperlichkeit ist die Wesensform der Kontinuität, die aufnahmefähig ist für die Art und Weise der drei Dimensionen"[4]). Ferner meint Avicenna, daß sich ein Körper, insofern ihm Kontinuität zukomme, noch nicht von einem anderen unterscheide[5]). Indessen besteht ein Unterschied in den Ansichten von Avicenna und Albert. Ersterer betrachtet die Kontinuität als eine Wesensform der Materie, ohne welche diese nicht aktuell existieren kann[6]). Bei Albert dagegen ist die Kontinuität ein Akzidenz[7]). Denn die erste Materie kann nicht zugleich Trägerin von zwei substantialen Formen sein[8]).

Es scheint nun in der Darstellung Alberts ein Widerspruch vorzuliegen. Denn die Kontinuität muß vor der

---

[1]) Ex his autem colligitur quod substantia corporea, secundum quod est substantia corporea, est aliquid in potentia, et aliquid in effectu: in potentia enim est id, quod susceptibilis dimensionis secundum actum: in actu autem est corpus continuum. Ibid.

[2]) Continuum est compositum ex forma continuitatis et materia. Ibidem.

[3]) Baeumker, Materieproblem S. 264 f.

[4]) M. Horten a. a. O. S. 101.

[5]) Ibidem S. 102 f.

[6]) Ibidem S. 122 f.

[7]) Continuitas autem est accidens. Met. 5, II, 3 (178b).

[8]) Secundum verum intellectum non sit possibile, quod unum subiectum possit duas habere formas substantiales simul. De caelo et mundo 1, III, 4 (45a).

substantialen Form da sein, um die Teilbarkeit der ersten Materie zu ermöglichen und infolgedessen eine substantiale Form aufnehmen zu können[1]), da deren Wirksamkeit auf die Dimensionen des Körpers eingeschränkt ist[2]) (so ist z. B. die Steinform mit einem bestimmten Quantum Materie verknüpft). Albert versichert überdies noch ausdrücklich, daß die substantiale Form der Form der Körperlichkeit folge[3]). Nun ist es aber auch nach aristotelischer[4]) wie nach albertinischer Lehre nicht möglich, daß die erste Materie unmittelbare Trägerin von Akzidenzien ist, sondern nur das Kompositum[5]).

Dieser Schwierigkeit begegnet Albert, indem er sagt, die Kontinuität müßte zwar der Natur nach das Frühere sein, nicht aber der Zeit nach[6]).

Dazu kommt, daß in Wirklichkeit die Materie, wie sie nie ohne Form existiert[7]), auch nie ohne die Körperlichkeit sein kann[8]). Außerdem unterliegt die Form der Körperlichkeit niemals der Veränderung, weil sie in allen Körpern gemein-

---

[1]) Propter quod primo suscipit formam, quae est corporeitas indeterminatarum dimensionum, qua mediante divisibilis efficitur, et diversis formis substantialibus subiicibilis. De caelo 1, III, 4 (45 b).

[2]) Forma autem illa, quae est actus corporis, cognoscitur per hoc, quod eius operatio expletur per corpus et finita est operatio eius. Ibid. Sequitur necessario, quod omnis forma substantialis divisibilis sit et virtus eius limitata sit ad corporis dimensiones. Ibid.

[3]) Post primam formam substantialem, quae consequitur corporeitatem . . . sicque fit, ut substantialis forma corporis secundum ordinem naturae consequens sit corporeitatem indeterminatarum dimensionum. Ibid. (46 a).

[4]) Baeumker, Materieproblem. S. 228.

[5]) De anima 3, II, 11 (143 a). In lib. Sent. I, d. 8, a. 18 (153 a).

[6]) S. Anm. 3; ferner: Omnis forma educta de materia sicut de potentia est consequens corporeitatem. Dico autem consequens natura et non tempore. De caelo 1, III, 4 (46 b).

[7]) S. S. 49.

[8]) Dicendum, quod materia prima nunquam tempore est sine quantitate. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 4. Materia ergo actu a forma corporis non separatur. Met. 5. II, 3 (178 b). Bei Avicenna findet sich dieselbe Ansicht. M. Horten, a. a. O. S. 128 f.

sames Akzidenz ist[1]). Hierin scheint Albert von Averroes beeinflußt zu sein, da er sich dessen Beispieles bedient[2]). Wenn nämlich Feuer in Luft übergeht, so bleibt die Wärme und Durchsichtigkeit dem Wesen nach (in essentia) dieselbe, obgleich sie ein verschiedenes Dasein in beiden haben. So bleibt auch trotz aller Veränderung die Körperlichkeit (corporeitas) an der Materie[3]).

Bei Albert ist es demnach weniger auffällig als bei Aristoteles[4]), wenn beide in ihren Naturerklärungen die Materie vielfach als quantitative betrachten. Besonders ausgiebigen Gebrauch von dieser Materieauffassung macht Albert bei der Erklärung von Tatsachen. Hierbei geht er sogar soweit, die erste Materie als räumlich begrenzt anzusehen. Davon nur ein Beispiel. Wir haben bereits früher[5]) gehört, daß die Disposition des Ortes oder kurz, der natürliche Ort, eine Wirksamkeit ausübt, welche die Formen in die Materie bei den einfachen Körpern einführt. Dieser Ort ist aber nichts anderes, als die Oberfläche des Körpers und der Abstand desselben vom Himmel[6]). Die Disposition des Veränderungsortes ist demnach, ebenso wie die Schwere[7]), eine Funktion der Entfernung vom Himmelsgewölbe. Indessen führt uns

---

[1]) Haec corporeitas est communis . . . forma communis in materia omnibus et pluribus substantiis non mutatur, quando mutatur forma substantialis. De caelo 1, III, 4 (45b).

[2]) Averroes, De substantia orbis c. 1 (a. a. O. t. 5, f. 320 C.).

[3]) Quando mutatur ignis in aerem, remanet caliditas et diaphaneitas eadem in essentia: licet habeant diversum esse in igne et aere: et ita corporeitas materiae, quae est sicut forma prima respectu omnium formarum, quae sunt perfectiones corporeae, remanet in ipsa, et nunquam denudatur ab ipsa in aliqua transmutatione quorumcumque corporum. De caelo 1, III, 4 (45 b),

[4]) Baeumker, Materieproblem S. 265.

[5]) S. S. 26 f.

[6]) Dici oportet, quod locus naturalis, qui virtutem habet inducendi formas in materia corporum simplicium, est superficies corporis continentis cum distantia sui ab orbe. De nat. loc. I, 4 (266 a—b).

[7]) S. S. 35.

diese Tatsache auf ein neues Thema innerhalb der Materie- und Formlehre, weil sie zeigt, daß die Materie nicht lediglich die passive Potenz ist, als die wir sie bisher kennen gelernt haben.

d) Die Materie und die rationes causales.

Aristoteles hatte die Materie ursprünglich nur als passive Potenz betrachtet[1]). Doch sah er sich später gezwungen, der ersten Materie „Eigenwirkungen", wie Baeumker sagt, beizulegen und auf diese Weise den Materiebegriff zu verdichten[2]). Albert nimmt nun ähnliche Fähigkeiten der ersten Materie an, jedoch darf man seine Meinung nicht auf Aristoteles zurückführen, sondern auf die Stoiker.

Zeno und seine Schule sprachen nämlich zuerst von den λόγοι σπερματικοί. Diese sind wesensgleich mit der Gottheit und werden von derselben dazu gebraucht, um in der Materie zu wirken, so daß sie zu einem Wesen wird, welches einen vernünftigen Zweck verfolgt[3]). Plotin übernahm den Gedanken und fügte ihn seinen platonischen Anschauungen ein. Er machte die λόγοι σπερματικοί zu den schöpferischen Begriffen der Weltseele. Das Wesen der Dinge besteht darin, daß sie Abbilder jener Begriffe sind[4]). Augustinus änderte diese Lehre im christlichen Sinne um. In seiner Glosse zur Genesis spricht er die Ansicht aus, daß die Schöpfung Gottes nicht nach dem Verbalsinn der Bibel zu denken sei, sondern Gott habe alles in einem Akte geschaffen, indem er der Materie die rationes causales gab, vermöge deren sie imstande war, sich zu den bestimmten Dingen zu entwickeln[5]).

---

[1]) Baeumker, Materieproblem S. 224.

[2]) Baeumker, Materieproblem S. 272 ff.

[3]) Ed. Zeller, Grundr. d. Gesch. d. griech. Philos. Leipzig 1907 [8]. S. 212 f.

[4]) Ibidem. S. 298.

[5]) Augustini De genesi ad literam libri XII. lib. 9 c. 17 (J. P. Migne, Ser. Lat. tom. 34, Paris 1861, p, 406) u. lib. 5, c. 3 (5—6; p. 322 f.).

Albert übernimmt die augustinische Lehre, trägt sie aber in einer bestimmteren Fassung vor. Er unterscheidet vier Arten der rationes causales. Als causae primordiales sind sie im Wesen Gottes begründet und von Ewigkeit her, während die drei anderen Arten der ersten Materie als ihre speziellere Bestimmung angehören.

Wenn nämlich in der Bibel gesagt wird, die Erde sprieße Gras und Kräuter, so heißt es, die Materie empfing die Kraft, solche hervorzubringen. Es waren darum bereits zu Anfang der Zeiten alle Dinge vorhanden, welche sich später entwickelt haben. Diese rationes, welche Gott der Materie der vier Elemente gab, nennt man nach Augustinus radicales, weil andere, welche seminales heißen, in ihnen ihren Ursprung haben.

Eine dritte Art von rationes sind solche der Differenziierung und Ausgestaltung (distinctionis et ornatus). Durch sie empfing alles seine Bestimmung für den ihm eigentümlichen Ort, und der Ort wurde mit den ihm zukommenden Formen der Arten ausgestattet. Darin liegt das Gesetz begründet, daß ein Erzeugendes dem Erzeugten ebensoviel von dem ihm zukommenden Orte mitteilt, als es ihm von der Form gibt. Als Erläuterung dazu gibt Albert ein Beispiel, welches er dem Alpharabi entnehmen will. Er sagt: Soviel das Erzeugende von seiner Form abgibt, ebensoviel teilt es dem Erzeugenden von den untrennbaren Akzidentien mit, welche die Form begleiten, nämlich Bewegung und Örtlichkeit. So empfängt das Öl in der Lampe ebensoviel von der Form des Feuers, als es von der Bewegung und dem Ort des Feuers empfängt, bis das Ganze von der Lampe wegfliegt[1]).

---

[1]) Quantum dat generans de sua forma, tantum dat ei (sc. generato) de accidentibus inseparatis concomitantibus formam, quae sunt motus et locus. Et huius exemplum dat Alpharabius in oleo lampadis: quod quantum accipit de forma ignis, tantum accipit de motu et loco ignis usque dum totum evolat de lampade. De caelo. 6. II, 1 (186b).

Als vierte Klasse der rationes bezeichnet Albert die seminales, vermöge deren Gott Ähnliches aus Ähnlichem schafft. Sie sind nicht nur material (im Sinne von materialursächlich), sondern haben auch etwas von der Wirkursache an sich, indem sie eine Kraft darstellen, welche Gott den Geschöpfen gegeben hat, damit sie Ähnliches erzeugen können[1]). Es ist darum auf einen besonderen Akt Gottes zurückzuführen, daß Pferde aus Pferden, Esel aus Eseln u. dgl. entstehen. Albert führt hierbei auch Aristoteles als Autorität an, weil dieser bereits das Gesetz aufstellte, daß Gleiches von Gleichem entstehe[2]).

Albert nimmt indessen an, daß aus dem Schmutze Würmer u. dgl. entstehen können[3]). Er bemerkt jedoch, daß die Urzeugung keine Durchbrechung des aristotelischen Gesetzes sei und glaubt es damit zu beweisen, daß er den Vorgang eins solchen Werdeprozesses schildert[4]). Derselbe kann

[1]) Quattuor sunt rationes causales, et sub eisdem differentiis. Sed rationes . . , in quibus praedefinitum est, quid quando et qualiter ad esse deducantur, simpliciter primordiales vocantur. Illae enim ab aeterno sunt et in illo primo orditus est Deus quicquid . . facturus erat. . . Causaliter tunc dictum est produxisse herbam et lignum id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe iam tamquam in radicibus, ut ita dixerim temporum facta erant, quae per tempora futura erant. . Et istae rationes quas sic indidit materiae quattuor elementorum, secundum Augustinum dicuntur radicales: in eo quod aliae quae seminales dicuntur, radicantur in eis. . . Tertius modus est distinctionis et ornatus, per quem unumquodque distinctionem accepit ad proprium locum et locus ornatus per proprias formas specierum . . . quia quantum generans generato dat de forma, tantum dat ei de loco . . . dicuntur rationes distinctionis et ornatus. . . . . Quarto modo dicuntur rationes seminales ut similia ex similibus posset creare. . . Et istae rationes non sunt materiales tantum sed etiam aliquid causae efficientis, per virtutem quam indidit eis Deus producendi simile. Sum. theol. II, qu. 31, m. 1, a. 1 (182b).

[2]) Et in his principiatur causa prima secundum providentiam qua singula producit ad esse, alia ratione producens asinum, alia equum. . . . Propter quod dicit Aristoteles in 11. primae philosophiae (Met. 12, 3 1070a 8; vergl. S. 38, Anm. 6) quod omnis generatio est ex convenienti. Sum. theol. II, qu. 4, m. 2, a. 1 (40a); Met. 7, II, 9 (270b) u. ö.

[3]) Met. 7, II, 9 (270b); ibid. 11, I, 6 (353a); De caelo 2, III, 1 (105b) u. ö.

[4]) Met. 7, II, 9 (270b).

nur an einem Orte stattfinden, welcher die Verwesung von Stoffen begünstigt. Es entsteht dann unter dem Einfluß des Kalten ein Häutchen, welches die sich entwickelnden Gase abschließt. Mittlerweile mehren sich bei fortschreitender Verwesung die Gase derart, daß sie unter Druck zu stehen kommen und zu pulsieren (pulsare) anfangen. Nun kommt noch die formgebende Kraft der Sterne hinzu, und es entsteht ein Tier[1]). So sind alle Bedingungen zum Werden gegeben, nämlich Materie, Form und eine zweifache Wirkursache (Disposition des Zeugungsortes und die Sternenkraft[2]). Fehlt eine derselben, so ist eine Urzeugung nicht möglich. Es können darum z. B. keine Pflanzen entstehen, da der Zeugungsort infolge der Verwesung, die an ihm stattfindet, nicht genügend erdhaltig ist, um der Pflanze die ihr notwendige Substanz geben zu können. Aus dem gleichen Grunde entstehen auch nicht alle Tiere durch Urzeugung, sondern nur solche, welche luftförmiger Natur sind, wie man daraus ersehen soll, daß sie meist beflügelt (Bienen, Wespen etc.) sind, und die Luft ihr angemessener Aufenthaltsort ist[3]).

Die Anlagen der ersten Materie, als welche sich die rationes causales darstellen, sind ihr von dem Schöpfer bei der Erschaffung, und zwar alle zumal gegeben worden[4]). Mit Vorliebe faßt sie Albert unter dem platonischen Begriff: „Wertigkeit der Materie" zusammen[5]). Doch erklärt er, daß

---

[1]) Met. 7, II, 9 (270b).

[2]) Meteor. 4, I, 11 (155a—b).

[3]) Meteor. 4, I, 11 (155b) Endriss nimmt an (a. a. O. S. 96), daß auch Pflanzen entstehen. Doch Albert sagt: Plantae autem in tali generatione nunquam generantur: quia planta terrestris substantiae est multum: et humidum quod per putrefactionem educitur, subtile est multum aëreum, quod materia non esse potest plantae. Meteor. l. c.

[4]) Procul dubio omnes potentiae sive sint secundum rationes seminales, sive secundum rationes causales ... omnes simul a primordio conditionis materiae creatorum inditae sunt et non nisi a creatore. Sum. theol. II, qu. 31, m. 1, a. 4; vergl. ibid. qu. 14, m. 3, a. 2, p. 1 (100b).

[5]) Ex parte autem facientis est ... omnia disponens: eo quod ipsa ordine et proportione materiae et partium materiae dat formam: et hoc

man mit diesem Ausdruck nichts anderes bezeichne, als das, was Aristoteles Anfangen der Form oder Potenz, oder Beraubung genannt hat[1]). Es ist allerdings wahr, daß Aristoteles unter der Beraubung sich bisweilen eine Art Form, eine Art positiver Beschaffenheit, ein bestimmtes Etwas gedacht hat[2]), doch Albert ist bedeutend weiter gegangen, indem er den aristotelischen Begriff mit einer Menge, dem Neuplatonismus und christlichen Anschauungskreisen entlehnten Merkmalen ausstattete, und es ist für ihn bezeichnend, wenn er jene Philosophen „weise" nennt, welche die Kräfte der ersten Materie als „zweite Sterne" bezeichneten und, um ein Prognostikum zu geben, nicht nur die Konstellation am Himmel, sondern auch die Örtlichkeit auf der Erde in betracht zogen[3]).

e) Die Materie und ihre Formalidee.

Bei dem ausgeprägten Schöpfungsgedanken, den wir bei Albert fanden[4]), besteht kein Zweifel, daß er auch die zeitliche Schöpfung der Materie annimmt, im Gegensatze zu Aristoteles, welcher ihre Ursachelosigkeit und Ewigkeit lehrte[5]). Albert scheut sich nicht, bei der Behandlung dieser Frage in der Summa theologiae einem Abschnitt den Titel: De erroribus Aristotelis zu geben[6]). Indessen wollen wir nicht noch einmal über die Schöpfung sprechen, welche nach Albert überhaupt keine philosophische, sondern eine

---

est quod dicit Plato, quod secundum materiae meritum a datore formarum dantur omnes formae. In libr. I. Sent. d. 36, a. 7.

[1]) Sed Plato et Pythagoras idem quidem dicere intendebant, sed nescierunt exprimere materiae potentiam, quae est formae inchoatio, et ideo dixerunt . . . meritum materiae vocantes id quod Aristoteles vocat inchoationem formae, sive potentiam, sive privationem. De nat. et orig. animae. I, 2 (187a).

[2]) Baeumker, Materieproblem S. 219.

[3]) De nat. loc. II, 1 (280a).

[4]) S. S. 15f.

[5]) Baeumker, Materieproblem, S. 237.

[6]) Sum. theol. II, qu. 4, m. 2 (45b).

theologische Wahrheit ist[1]), sondern über eine Schwierigkeit, welche sich daraus ergibt, daß Gott keine Formalidee von der Materie haben kann; eine solche aber nach der Erkenntnistheorie der Scholastik — und Albert macht keine Ausnahme[2]) — unerläßlich ist, um ein Ding erkennen und schaffen zu können.

Es darf nicht als ausgeschlossen gelten, daß Albert bei der Lösung dieser Schwierigkeit im Laufe seines Lebens den Standpunkt geändert hat. In seiner Physik, die er vermutlich früher als die Sentenzen-Kommentare und seine Summen schrieb, vertritt er die Ansicht, daß die Materie von der ersten Ursache in das Dasein gerufen wurde. Da sie durch die Analogie zur Form erkennbar ist, hat Gott auf diese Weise mit Rücksicht auf das Verhältnis eine Idee von ihr gehabt. Denn zunächst verursacht er durch einen Befehl und deshalb kommt sie ihm in den Sinn, daß sie Subjekt sei, wie das Holz in den Geist des Künstlers. Dieses kommt nicht in den Sinn des Künstlers insofern es Holz ist, sondern insofern er für die Kunstform empfänglich ist. Dieses ist das erste Subjekt der natürlichen Form, welches in den göttlichen Geist kommt[3]).

Bestimmter ist der Standpunkt Alberts in den späteren Werken, in welchen er die Ansicht vertritt, daß man auch von der ersten Materie eine gewisse Formalidee haben kann, nicht deshalb, weil die Beraubung eine Realität, sondern eine Beziehung zu einer Realität, nämlich der Form, ist.

---

[1]) S. S. 15 u. 17 f.

[2]) A. Schneider a. a. O. S. 329 ff., vergl. S. 67, Anm. 6.

[3]) Die nicht ganz durchsichtige Belegstelle lautet: „Dicimus, quod a prima causa exivit in esse (sc. materia): et sicut ipsa scibilis est per analogiam ad formam, hoc modo secundum rationem proportionis habuit ideam: primum enim causat per imperium: et ideo subiectum cadit in intellectum esse, hoc modo quo lignum in mente artificis: non enim cadit in mentem artificis in eo quod est lignum, sed in eo quod est susceptibile artis: et hoc est primum subiectum formae naturalis, quod cadit in mente divina. Phys. I, III, 13.

Die Idee von dieser Beziehung ist eine Form secundum quid, welche die Einfachheit der Materie nicht beeinträchtigt und für eine Idee genügt[1]). In den Sentenzenkommentaren sagt Albert, daß Gott die Materie erkennt und sie unmittelbar durch eine Idee der Materie schafft. Wenn auch unser Intellekt etwas Potentielles, wie die erste Materie, nicht völlig erkennen kann, so ist es doch für Gott vollständig erkennbar[2]).

Damit schließen wir die Erörterungen über die erste Materie und ihre Attribute und wenden uns der Untersuchung des anderen Teiles der sinnlichen Substanz, der substantialen Form, zu.

B. Die substantiale Form.

Wenn es sich um die substantiale Form bei den mittelalterlichen Denkern handelt, kann man nicht umhin, an jenen großen Streit über die Universalien zu denken, welcher durch mehrere Jahrhunderte hindurch die Geister in Aufregung versetzte. Dennoch müssen wir es uns versagen, auf denselben näher einzugehen und ihn von Porphyrius[3]) bis auf die Zeiten Alberts zu verfolgen, da dies Sache einer erkenntnistheoretischen Arbeit ist. Wir bemerken daher nur, daß Albert einen vermittelnden Standpunkt einnimmt. Er unterscheidet drei Arten von Formen: An erster Stelle stehen die Formen, welche außerhalb der Substanz existieren und eine

---

[1]) Dicendum, quod materia prima . . . habet formam quandam rationis: eo quod privatio non est absolute res, sed ordo ad rem quae est forma: haec autem ratio ordinis est forma secundum quid . . . Et haec forma rationis non diminuens simplicitatem materiae secundum rem sufficit ideae. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 3. (11b—12a)

[2]) Sine praeiudicio dico, quod Deus cognoscit materiam et facit immediate per ideam materiae. Licet enim secundum Boetium et Avicennam illa quae tantum sunt in potentia, ut materia . . . sint a nobis non pleno intellectu intelligibilia: tamen a Deo pleno intellectu cognoscuntur. In libr. I. Sent. d. 35a. 10 (515b).

[3]) Herm. Doergens, Andeutungen z. a. Gesch. u. Beurt. d. Lehre v. d. Universalien. Habil.-Schr. Heidelberg 1861, S. 12.

formgebende Ursache darstellen; dann kommen die Formen, welche in der Materie fluktuieren und zuletzt die Formen, welche vermittelst des Intellektes von den Dingen abstrahiert werden[1]). Es vereinigt also Albert die den verschiedenen Philosophengruppen jener Zeit angehörenden Formeln[2]): Formae ante rem (extreme Realisten), formae in re (gemäßigte Realisten) und formae post rem (Nominalisten) zu einer einzigen[3]).

Für unsere Zwecke kommen nur die beiden ersten Formgattungen inbetracht, soweit sie der Naturphilosophie angehören. Albert selbst gibt uns hierbei einen Fingerzeig, wenn er betont, daß es sich in der Physik um die Formen außerhalb der Dinge insofern handle, als sie Ursachen sind, um die Formen in den Dingen aber, insofern sie Formen schlechthin seien[4]).

a) Wesen und Attribute der substantialen Formen in den Dingen.

Für die Lehre Alberts von den Formen in den Dingen ist wieder Aristoteles in den Hauptzügen maßgebend. Dennoch hat Albert namhafte Erweiterungen vorgenommen. Das zeigt sich bereits in der Wesensbestimmung der Form. Albert geht von einer allgemeinen Definition aus, welche lautet: „Die Form im eigentlichen Sinne ist eine Wesenheit, welche, wenn sie durch Bewegung zur Materie hinzugekommen ist, die Seinsart in den natürlichen Dingen konstituiert[5]). Dann

[1]) Resultant tria genera formarum. Unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa . . . Aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia . . . Tertium autem est genus formarum, quae abstrahente intellectu separatur a rebus. De nat. et orig. animae I, 2 (186b).

[2]) Überweg-Heinze, a. a. O. II, S. 171.

[3]) Forma rei triplex est, scilicet id quod est ante rem, et hoc est hic causa: et id quod est in re, et hoc est forma: et id quod est post rem abstractum per intellectum ab ea, et haec est rei intentio. Phys. I, III, 3 (32b).

[4]) S. vor. Anm.

[5]) Forma enim proprie loquendo est essentia, quae quando habita fuerit per motum in materia, tunc constituit speciem secundum esse in rebus naturalibus. Phys. 2, II, 2, (72a); vergl. Aristoteles Phys. 2, 3 194b.

unterscheidet er die substantiale und die akzidentale Form[1]). Erstere erläutert Albert an Beispielen und sagt, sie sei eine Substanz und mache das Wesen (quid est, quidditas[2]) aus, wie die Steinheit im Steine und die Seele im beseelten Körper[3]). Weil die Form das Wesen des Dinges ausmacht, wird sie auch ratio genannt und bildet die Grundlage der Wesensdefinition[4]). Ferner sagt Albert, daß die Form ihrer Natur nach ein Akt, eine Wirklichkeit ist[5]). Mit besonderer Vorliebe[6]) aber bezeichnet er, indem er sich auf Boethius beruft[7]), die Formen in den Dingen als Abbilder der immateriellen Formen, der göttlichen Ideen. Diesen Gedanken sucht Albert durch folgenden Vorgang zu verdeutlichen. Wie beim Siegeln das Petschaft dem Wachse sein Bild eindrückt, so ist die irdische Form ein Abbild der göttlichen Form[8]). Es besteht deshalb ein inniges Verhältnis zwischen den Formen in den Dingen und den Formen in Gott.

---

[1]) Dividitur forma in formam substantialen et accidentalem. Ibid. (73a).

[2]) Forma est etiam rei vera quidditas. Phys. 2, II, 2 (72b).

[3]) Substantialis autem (sc. forma), quae est substantia et dicit quid est, sicut lapideitas in lapide, et anima in corpore animato. Ibid.

[4]) Et ratio (sc. dicitur) quod ab ea sumitur vera rei diffinitio. Phys. 1, III, 17 (54b).

[5]) Forma autem secundum suam naturam actus est. Met. 5. II, 4 (179a).

[6]) Lib. de sex principiis I, 2; Sum. theol. I, qu. 36, m. 3 (209b). Sum. theol. II, qu. 3, m. 1, a 2. (9b) ibid. qu. 77, m. 3 (388b) u. ö.

[7]) Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae, neque enim esset forma sed imago; ex his enim formis, quae praeter materiam sunt, venerunt, quae sunt in materia et corpus efficiunt, nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sunt, adimitantur formis his, quae non sunt in materia constitutae. Boëth. De trinitate c. 2. fin. (Migne, Ser. Lat. tom. 64, Paris 1860 p. 1250.) Ebenso häufig zitiert in diesem Sinne — Phys. 1, III, 17 (54b) Sum. theol. II, qu. 3, m. 3, a. 4, p. 4. (32b); ibid. qu. 4, m. 1, a. 1, p. 1. (33a) u. ö. — die Stelle des Boëthius: Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse, similique imagine formans. De consol. phil. metr. 9. (Migne, Ser. Lat. tom. 63. Paris 1860 p. 758 s.)

[8]) Sum. theol. II, qu. 3. m. 1, a. 2 (9b) u. ö.

b) Das Verhältnis der substantialen Form zu Gott. (Ursprung der Formen).

Aristoteles nimmt als ersten Beweger die Gottheit an[1]). Allein infolge ihrer Unveränderlichkeit, die soweit geht, daß Gott als Objekt des Denkens nur sein eigenes Denken erkennt, übt er auf die Welt nur eine ganz allgemeine Wirkung aus, welche darin besteht, daß sich die Welt im Kreise bewegt. Die Verschiedenheit der Dinge und der substantialen Formen ist völlig unabhängig von Gott, indem die Formen nicht Gottes Gedanken sind, sondern ewig, wie er, in den Dingen bestehen[2]).

Plato dagegen hat, wie Aristoteles berichtet, die Formen nicht nur von Gott, sondern auch von den Dingen getrennt, und für eigene, selbständige Wesen gehalten. Man hat sich zwar darüber gestritten, ob Aristoteles die Ideenlehre Platos richtig versteht[3]), doch ist dies für Albert ohne Belang. Für ihn war der aristotelische Bericht maßgebend, und in seinen Paraphrasen zu demselben bieten ihm die Stellen über Platos Ideenlehre eine willkommene Gelegenheit, um heftig gegen dieselbe zu polemisieren. Dennoch deckt sich Alberts Formenlehre in vielen Punkten, um nicht zu sagen, in den meisten Punkten mit platonischen bezw. neuplatonischen Ansichten mehr, als mit aristotelischen. Denn Gott ist nach Albert nicht nur die Wirkursache der Dinge[4]), sondern auch ihre Formalursache[5]), weil er sie nach seinen vorbildlichen Ideen geschaffen hat oder schaffen kann[6]). Ähnlich wie die göttliche

---

[1]) Zeller, Philos. d. Gr. a. a. O. II, 2 S. 359.

[2]) Ibid. S. 378 ff.

[3]) Eug. Rolfes, Aristoteles Metaphysik, übersetzt. Leipzig 1904. 1. Hälfte. S. 184. Vergl. v. dems. Verf.; Neue Untersuchung über die platon Ideen. Phil. Jahrb. d. Görresges. Fulda 1900 ff. Bd. 13 ff.

[4]) S. S. 14 f.

[5]) Dicendum, quod principium primum formaliter principium est, ut paradigma et exemplar. Sum. theol. II, qu. 3, m. 1, a. 2 (9b).

[6]) Ideo quae sunt in Deo secundum rationem ideae et exemplaris, horum Deus est vel potest esse autor et factor. Sum. th. I, qu. 55, m. 2, a. 3 (319b).

Kraft durch den Himmel usf. vermittelt wird[1]), so gelangen auch die Formen oder Ideen aus dem göttlichen Geiste in die Dinge, welche eine Idee (ideata) oder Form (formata) in sich tragen und zwar auf folgende Weise: In ihren Anfängen sind die Formen Lichter und Einflüsse der ersten Ursache auf die Intelligenzen. Von diesen verpflanzen sie sich auf die Himmel, von den Himmeln auf die Elemente und von diesen auf die formierenden Kräfte der Samen und der Erzeugten[2]).

Es ist darum bei Albert dem Großen die Gottheit kein so lethargisches Wesen wie bei Aristoteles, sondern sie entfaltet eine überaus reiche Tätigkeit, die nach vier Gesichtspunkten geschieden wird, welche den vier Klassen der rationes seminales entsprechen[3]).

Zunächst beginnt die Tätigkeit Gottes damit, daß er in sich selbst von Ewigkeit her den Plan festlegt (disponit) über das, was er schaffen wird und in welcher Weise und zu welchem Zwecke. Die zweite Art der göttlichen Tätigkeit besteht darin, daß er die Materie vorbereitet, in die er die Form einführen will. (Schöpfung der Materie[4]). Eine weitere Tätigkeit Gottes bestimmt die einzelnen Dinge, die ihnen eigentümliche Aktualisierung (actum), ihre Form und Wirksamkeit (Disponierung der Materie[5]). Endlich erstreckt sich seine Tätigkeit auf das stete Wirken in der Natur[6]). Dem

---

[1]) S. S. 16 ff.

[2]) Pro certo in suis principiis sunt (sc. formae), quae sunt lumina et influentiae primae causae in intelligentias, et intelligentiarum in orbes, et orbium in elementa, et elementorum in virtutes formativas seminum et generatorum: sic enim ex mente divina formae sive ideae prodeunt in ideata sive formata, Sum. theol. I, qu. 55, m. 2, a. 1 (317 a). Zu den Intelligenzen vergl. S. 20; zu den formgebenden Kräften S. 23 f; zu der zitierten Stelle vergl. S. 21, Anm. 2.

[3]) Sum. theol. II, qu. 31, m, 1, a. 1 (182b).

[4]) S. S. 59 u. S. 62 ff.

[5]) S. S. 58 ff.

[6]) Prima disponit in se ipso quid operandum sit, et qualiter, et ad quem finem .... Secundus modus est sapientis quod statim praeparat

letzteren müssen wir noch eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Dabei dürfte die bereits erwähnte Fundamentalunterscheidung der Scholastik von Sein und Existenz unserer Vorstellung zugänglicher werden. Denn aus der Darstellung der Formen in ihrem Verhältnis zu Gott gewinnen wir neue Anschauungen über das Wesen und die Existenz der Dinge.

Das Wesen der Dinge ist bereits durch die drei ersten Tätigkeiten Gottes bestimmt. Es gelangt jedoch erst zur letzten Vollendung in der Existenz der Individuen[1]). Andererseits können auch die Individuen zerstört werden, dann bleibt das Sein der Dinge, welche von Natur aus früher sind als die Individuen. Und wenn die Seinsarten zerstört werden, bleibt das Sein derjenigen Dinge, welche früher sind als die Seinsarten. Dieses ist aber ein intellektuelles Sein, durch welches die Seinsgattungen und Seinsarten sind. Es ist aber nicht das vollkommene, aktuelle Sein in der Natur, weil sie bezüglich dieses zerstört werden, wenn die Einzelsubstanzen zu existieren aufhören. Denn ein solches Sein haben sie nur in diesen[2]).

---

materiam in quam inducturus est formam . , . Tertius modus est sapientis, unumquodque ad proprium actum et propriam formam determinare, et ad opus suum . . . operatur in natura. Et hic est quartus modus. Sum. theol. II, qu. 50. (290b—291a).

[1]) Ad haec autem dicendum . . . quod superiora esse actuale secundum naturam non habent, et esse perfectum ultima perfectione, nisi in individuis, quae sola perfectum esse attingunt, et quod omnia quae sunt in genere et specie, esse habent in potentia et indeterminatum et confusum et fluidum quousque illud attingunt. Lib. de praedicam. II, 4 (109 b).

[2]) Destructis individuis remanet esse eorum quae natura priora sunt individuis, et destructis speciebus remanet esse eorum quae speciebus priora sunt secundum esse illud, secundum quod priora sunt eis: hoc autem est esse intellectuale, quo sunt genera et species, et non est esse actuale perfectum in natura: quod hoc enim destruuntur destructis primis, quia tale esse non habent nisi in primis. Ibid.; vergl. v. Hertling a. a. O. S. 78.

c) Die Individuation.

Die eben angeführten Äußerungen Alberts stellen im Prinzip bereits eine Lösung des sogenannten Individuationsproblems dar. Bei diesem handelt es sich um die Frage, wie die einzelnen Individuen entstehen, da die Formen in den Dingen nur Seinsgattungen bezw. Seinsarten bedeuten, wie bereits die Definition der Form besagt[1]).

Aristoteles hatte die Frage dahin beantwortet, daß die quantitative Materie der Grund der Individuation sei[2]). Diese Lösung lehnt Albert ab und setzt an Stelle derselben die dem Boëthius[3]) entlehnte Unterscheidung von quo est und quod est oder suppositum[4]). Das quo est ist die Form des Ganzen, während das quod est oder das suppositum das Ganze selbst darstellt. Diese Zusammensetzung findet sich auch bei den unveränderlichen Dingen. Bei ihnen ist die Form des Ganzen nicht von der Form der Materie verschieden, weil sie keine Materie haben. Aus diesem Grunde hat auch das Ganze selbst den Unterschied nicht von der Materie[5]). Zum Beweise hierfür beruft sich Albert mit Vorliebe auf Aristoteles, indem er aus der Schrift: Über den Himmel die folgende Stelle zitiert: „Etwas anderes bedeutet dieser Himmel da, und etwas anderes Himmel schlechtweg; dieses nämlich, die Form, jener die mit der Materie verbundene Form[6]).

---

[1]) S. S. 65.

[2]) Baeumker, Materieproblem. S. 281 ff.

[3]) St. Schindele, Habil.-Schr. S. 19.

[4]) S. S. 50.

[5]) Quo est, est forma totius, quod est autem dicit ipsum totum cuius est forma: et haec compositio est in incorruptibilibus et in ingenerabilibus, in quibus forma totius non differt a forma materiae: quia non habet materiam: ergo ipsum totum, quod supponitur per quod est, non habet distinctionem a materia propter eandem causam. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 5 (15 b). Sum. theol. II, m. 1, a. 1, p. 2 (38 a) u. ö. vergl. A Schneider S. 392 ff.

[6]) Arist. De coelo 1, 9 278 a 13: ἕτερον ἄρα ὅδε ὁ οὐρανὸς καὶ οὐρανὸς ἁπλῶς καὶ τὸ μὲν ὡς εἶδος καὶ μορφὴ τὸ δ'ὡς τῇ ὕλῃ μεμιγμένον. Vergl. v. Hertling, a. a. O. S. 101 ff.

Ähnlich sagt Albert von den Engeln und Seelen, daß man das Suppositum bezeichne, wenn man sage: dieser Engel, diese Seele; sage man aber: Seele oder Engel, so bezeichne man damit die Natur dessen, von dem jenes Suppositum ist. Darum sage man bei solchen Substanzen sowohl das quo est als auch das quod est von dem Suppositum aus[1]).

Nach der Ansicht Alberts ist nun die Materie nicht in ihrer Eigenschaft als Materie Prinzip der Individuation, sondern in der Eigenschaft als erstes Subjekt. Denn nach Algazel entstehe das Individuum durch ein nicht mitteilbares Akzidenz und dessen eigentliches Subjekt ist das quod est[2]). Deshalb ist das erste Individuierende das quod est. Im allgemeinen ist der einzige Grund die Nichtmitteilbarkeit, welche nach Algazel von einem nicht mitteilbaren Akzidenz herrührt, oder wie Boëthius sage, von einer Verbindung von Akzidentien, welche man bei einem Zweiten nicht wiederfinden kann und daher mit dem Eigennamen bezeichnet wird, wenn man sagt: Platonitas oder Sokratitas[3]). Dieses Individuationsmerkmal

---

[1]) Dicendum quemadmodum dicit Aristoteles: quod cum dico hoc caelum, dico formam (sc. in materia S. S. 70, Anm. 5; Sum. theol. II, qu. 13. m. 1 (90b).) Similiter cum dico hunc Angelum vel animam, dico suppositum: [et cum dico suppositum:] et cum dico Angelum vel animam, dico naturam eius, cuius est suppositum illud: et ideo in talibus et quod est et quo est praedicantur de supposito. Sum. de Creat. I, qu. 2, a. 5 (15b) (die ein geklammerten Worte dürften aus Versehen in den Text gekommen sein); vergl. ibid. qu. 7, a. 3 (53a), Sum. theol. II, qu. 4, m. 1, a. 1, p. 2 (35b) u. ö.

[2]) Dicendum, quod materia per rationem materiae non est principium individuationis sed potius per rationem proprii subjecti est principium individuationis, ut primum subjectum. Individuum enim, ut in Logica sua dicit Algazel, fit individuum ab accidente incommunicabili, et hoc est proprii subjecti, quod vocatur id quod est. Et ideo primum individuans est id quod est. Sum. theol. II, qu. 4, m. 1, a. 1, p. 2 (38a). Materia secundum quod et materia non est talis singularitatis principium, sed in quantum est fundamentum primum, in quo fundatur huius esse supposito, cui convenit accidens incommunicabile. (Ibid. 38b).

[3]) In communi una ratio est incommunicabilitas, quae sicut Algazel dicit est ab accidente incommunicabili, et Boëthius dicit, quod est a collectione accidentium, quae in alio impossibile est inveniri, quae nomine

möchte Albert, wie es scheint, am liebsten „Accidentale“ nennen. Denn, sagt er, unter Accidentale verstehe man etwas, welches das Wesen der Substanz und die Art des Akzidenz habe (quod habet rem substantiae et modum accidentis!). Z. B. sage man, es sei ein Akzidenz für „Mensch“, daß er Socrates ist. Denn dieses komme ihm nicht zu, weil er ein Mensch sei, sondern weil „Mensch“ ein Sein in einem individuellen Subjekte hat, welches Sokrates ist[1]).

Man könnte nun glauben, es fände in den Individuen eine Teilung der Form statt. Doch Albert meint, das sei nicht der Fall, wenn auch aus einem Reis wieder ein Baum entstehe, oder bei Würmern, welche zerschnitten werden, beide Teile fortleben. Es müßten eigentlich durch Teilung eines Individuums immer zwei neue entstehen, weil die Form einfach und darum in jedem Teile des Körpers sei, aber vielfach biete der Organismus nur in seiner Gesamtheit die Bedingungen für die Existenz der Form[2]). Diese Ansicht hat Albert in einer kurzen, aber prägnanten Formel zusammengefaßt. Sie lautet: In vielen wird die Form vermehrt, von vielen gibt es aber nur eine Wesenheit an sich[3]).

---

proprii significatur, cum dicitur sócratitas, vel platonitas. Sum. theol. II qu. 4, m. 1, a 1, p. 2 (38a).

[1]) Substantiale medium est inter substantiam et accidens, et accidentale similiter. Videtur enim substantiale quod habet modum substantiae et rem accidentis, et quod habet rem substantiae et modum accidentis: similiter autem accidentale dicitur aliquando quod habet rem substantiae et modum accidentis. Sicut dicimus accidere homini, quod est Socrates (i Orig.: Sortes) quia non convenit ei gratia hominis, sed per hoc quod homo habet esse in subjecto individuo, quod est Socrates (i. Orig. wieder: Sortes). Phys. 2, II, 2 (73a).

[2]) Sum. de homine I, qu. 7, a. 2.

[3]) Forma in multis multiplicatur, de multis est (essentia) una per se. Met 3, III, 12, (113b.); In libr. I. Sent. d. 19, a. 15 (329a); Sum. theol. I, qu. 48, m. 3 (285b) u. ö. Zur Entstehung dieses Satzes vergl. v. Hertling, a. a. O. S. 75.

d) Das „Begehren der Materie" nach der Form.

Wir haben bereits des öfteren erwähnt, daß Materie und Form nicht veränderlich sind, nicht entstehen und vergehen[1]). Nur das Kompositium wird[2]), wie bereits Aristoteles sagte[3]). Dennoch verhalten sich Materie und Form nicht völlig indifferent zu einander, sondern die Materie „begehrt die Form." Dieser Ausdruck ist aristotelisch[4]) und war für die mittelalterlichen Denker vielfach Gegenstand exegetischer Erörterungen[5]). Auch Albert gibt eine Erklärung desselben, welche, wie Jammy am Rande sehr treffend bemerkt[6]), höchst subtiler Art ist. Ferner scheint es, daß sie von Albert selbst stammt. Denn Avicenna schreibt der Materie kein Begehren zu, sondern tadelt den Aristoteles, daß er der Materie einen weibischen Affekt beigelegt habe.[7]) Aber auch die Ansicht des Averroes, daß es sich um ein animalisches Begehren handle, und auch die leblosen Körper eine Seele haben, verwirft Albert[8]), so daß die beiden genannten arabischen Philosophen, nicht, wie sonst sehr oft, die Quelle für ihn sein können. Albert erklärt den aristotelischen Ausdruck, wie folgt: Alles Bewegbare wird von der ersten Ursache als ersten Beweger bewegt. Diese erste Ursache bewegt vermittelst des Intellektes. Das Bewegbare strebt durch die Bewegung zu etwas bewegt zu werden, das ein göttliches Sein ist und auf eine Weise, daß es sich mit diesem irgendwie verähnlichen kann. Deshalb ist das Begehren ein intellektuelles, durch das die Materie dem ersten Göttlichen im Sein ähnlich zu werden strebt. Allein der Ausdruck

---

1) S. S. 43.

2) S. S. 43.

3) Baeumker, Materieproblem, S. 285.

4) Baeumker, Materieproblem, S. 263.

5) Vergl. auch noch Giov. Franc. Pico da Mirandola, De appetitu materiae (Joannis Pici opera. Basil. 1601, tom II, p. 106—114).

6) Jammy, a. a. O. tom. II, p. 53b.

7) Pico da Mirandola, p. 109.

8) Phys. 1, III, 17 (53b.)

Begehren der Materie kann noch doppelsinnig sein. Das Begehren kann nämlich der Materie als Subjekt zukommen;— in dieser Weise begehrt die Materie nicht — es kann aber auch der Materie zukommen als bewegt von einem Beweger, welcher begehrt und von dem ausgehend die Bewegung der Akt des Bewegbaren ist. So begehrt die Materie und steckt sich ein Ziel, zu dem sie bewegt wird. In diesem Sinne habe auch Aristoteles gesagt, daß das Werk der Natur ein Werk der Intelligenz sei. Da nämlich die Materie bereits einen Anfang des göttlichen Seins (die Beraubung[1]) in sich trägt, so sehnt sie sich, indem sie die Aktualisierung von seiten des Bewegers aufnimmt, so viel als möglich mit ihm ähnlich oder konform zu werden. Weil dieses aber nur infolge einer Veränderung möglich ist, so strebt sie danach, verändert zu werden[2]).

Das Auftreten der Form im Werdeprozeß bezeichnet Albert mit dem Ausdrucke: Die Form sei der Potenz nach in der Materie, und sie werde aus derselben durch Bewegung herausgeführt[3]). Fragen wir, wer sie herausführt, so kommen drei Faktoren in betracht, nämlich die ersten Eigenschaften, d. h. die Tätigkeit des Warmen, Kalten, Trockenen und

---

[1]) S. S. 36 ff u. 58 ff.

[2]) Dicendum igitur est, quod omne mobile ut a primo motore movetur a causa prima quae per intellectum movet. Et intendit per motum moveri in aliquid quod est esse divinum per modum per quem potest aliquo modo assimilari. Et ideo appetitus intellectualis est, quo appetit materia similari primo in esse divino. Sed appetitus ille cum dicitur esse materiae, duplex locutio: potest enim materiae esse sicut subjecti: et hoc modo materia non habet appetitum: et potest esse sicut moti a motore, qui habet appetitum, a quo procedens motus est actus mobilis: et sic materia habet appetitum et hoc modo praeordinat sibi finem in quem directe movetur: quia hoc modo dictum est ab Aristotele quod opus naturae opus intelligentiae. Cum enim materia iam habeat inchoationem esse divini in seipsa, recipiens actum motoris desiderat conformari plenius quantum est ei possibile primo: et quia non potest nisi per motum, ideo desiderat transmutari. Phys. 1, III, 17. (53b).

[3]) Secundum igitur intellectum Aristotelis dicimus omnes formas potentia esse in materia et per motum educi de ipsa. Met. 3, III, 11. (112b); Sum. de hom qu. 16, a. 3 (85a) u. ö.

Feuchten bezw. die Kraft des Himmels, ferner die Elementarkräfte und bei lebenden Wesen außerdem noch die im Samen eingeschlossene Kraft. In der Materie sind also gewisse formale und effektive Prinzipien, die die Materie zur Materie dieses Dinges machen gemäß der Analogie, welche sie zu dieser oder jener Form hat. Kurz, die Formen, welche bereits der Potenz nach oder als Beraubung in der Materie liegen, werden von der Wirkursache, die wir im ersten Abschnitt ausführlich geschildert haben[1]), zu ihrer vollen Existenz entwickelt[2]). Albert stellt den Satz auf: Es ist nicht ein Teil der Form von innen und ein Teil von außen, sondern sie ist ganz von innen und ganz von außen in bezug auf ihr verschiedenes Sein. Denn nach dem konfusen Sein ist sie völlig von innen und dem wirklichen, aktuellen Sein nach ganz von außen[3]). Indessen gibt es von dieser Regel eine Ausnahme; die vernünftige Seele ist nur unmittelbar von Gott[4]) geschaffen.

e) Die substantialen Formen in zusammengesetzten Dingen.

Wir schließen unsere Untersuchungen über die substantiale Form mit der im Mittelalter viel behandelten Frage[5]),

---

[1]) S. S. 13 ff.

[2]) In materia sunt quaedem principia formalia et effectiva, quae faciunt materiam esse huius materiam vel illius secundum analogiam, quam habet ad hanc formam vel illam. Et haec principia secundum eum colliguntur ex tribus scilicet ex calore vel virtute coelesti... colligitur etiam ex virtutibus elementalibus... colligitur etiam ex formativa quae est in generante in semine. Sum. theol. II, qu. 4, m. 2, a. 1 (47b). Formae omnes praeter animam rationalem potentia sunt in materia ipsa generabilium et corruptibilium, et educuntur per actionem calidi et frigidi humidi et sicci. Sum. de hom. qu. 16, a. 3 (85a) u. a.

[3]) Nec intendo dicere, quod formae pars sit ab intus, et pars ab extra sed tota est ab intus et tota est ab extra secundum esse diversum: quia secundum esse confusum tota est intus et secundum esse actu tota est ab extra. Phys. 1, III, 15, (50b).

[4]) Nullo modo credendum vel dicendum est, quod anima rationalis ab aliquo sit facta vel creata nisi immediate a Deo. Sum. theol. II, qu. 73, m. 1 (368a).

[5]) Vergl. M. de Wulf, De Unitate formae Gilles de Lessines. Louvain, Paris 1902. („Les philosophes du moyen-âge. Textes et études", 1. Série, Tom. I.)

wie sich die einzelnen Formen der Elemente in den zusammengesetzten Dingen verhalten.

Albert steht auf dem aristotelischen Standpunkte, daß es nur vier Elemente gibt, ja sogar nicht mehr als vier geben kann[1]). Alle anderen Körper sind aus diesen zusammengesetzt. Über das Verbleiben der Elementarformen in denselben scheint sich Albert eine eigene Meinung gebildet zu haben. Denn abgesehen davon, daß er seine Darstellung öfters mit den Worten: „nach meiner Ansicht" charakterisiert, erklärt er, daß er weder dem Avicenna, der annahm, daß die Formen der Elemente in ihrem aktuellen Sein, wenn auch geschwächt, in den Körper eingehen, noch dem Averroes, welcher wie Aristoteles[2]) die Formen nur potentiell in der Verbindung fortbestehen ließ, beistimmen könne[3]). Er schlägt infolgedessen einen Mittelweg ein und macht zu dem Zwecke mehrere Unterscheidungen.

Die Elemente haben nach Albert ein zweifaches Sein: ein erstes und zweites. Das erste Sein haben sie von den substantialen Formen, das zweite von den mit ihnen notwendig verbundenen Akzidentien oder kurz, von den ersten Eigenschaften[4]). Weiterhin ist das erste Sein der Elemente entweder ein freies und unverletztes oder ein gebundenes und geteiltes. Frei und unverletzt ist es, wenn das Feuer oder ein anderes Element für sich genommen wird und sie

---

[1]) De gener. et corrupt. 2, I, 8 (50a).

[2]) S. Baeumker, Materieproblem S. 244.

[3]) De caelo 3, II, 1 u. 8.

[4]) Ad omnia autem haec dicendum quod est primum esse et secundum esse elementorum: est autem primum esse elementorum quod habent ex primis formis substantialibus: secundum autem est, quod habent coniuncta tam accidentibus naturalibus. De caelo 3, II, 8 (174b.). Secundum esse (sc. elementorum) est, quod habent in operatione qualitatum suarum, quae sunt propriae ipsis et fluunt ab essentiis eorum, quae sunt calor, frigus, humiditas, siccitas. De gen. 1, IV, 5 (42b). Im Original steht zwar: Primum autem est esse, quod etc. Doch geht aus dem Text klar hervor, daß es secundum heißen muß, vergl. De gen. 2, II, 15; De caelo 3, II, 1 (160b) und 3, II, 8 (175b).

sich in ihren Sphären und natürlichen Orten aufhalten. Gebunden nennt man ein Element, wenn es von einem anderen verändert ist und Teile des einen anstelle von Teilen des anderen stehen und umgekehrt. In dieser gebundenen Form und ihrem ersten Sein nach gehen die Elemente in die Verbindung ein; Aristoteles nenne das ein virtuelles Verbleiben der Elemente, d. h. ein Verbleiben der Kraft nach, die von der Wesenheit des Elementes, die es in der Verbindung hat, ausfließt[1]). Die zweiten Formen hingegen oder das zweite Sein bleibt nicht aktuell, sondern nur potentiell im zusammengesetzten Körper[2]).

Inwieweit Albert dieser Theorie bei der Erklärung praktischer Fälle Rechnung trägt, können wir daraus ersehen, daß er sagt, die Mineralien weichen fast gar nicht von den Elementen ab, so daß wir ihre Wirkungen in denselben ganz deutlich sehen können, weil die Mineralien unmittelbar aus den Elementen bestehen. Mehr weichen die Pflanzen von den Elementen ab, da wir bei ihnen bereits die Tätigkeiten von unvollkommenen Seelen wahrnehmen. Diese Körper lassen zwar auch noch die Wirksamkeit der Elemente erkennen, sind aber nicht unmittelbar aus ihnen zusammengesetzt, sondern sie müssen erst in Samen und Saft eine Schwächung erfahren. Bei tierischen Organismen, welche am meisten von den Elementen abweichen, müssen

---

[1]) Primum esse autem dupliciter dicitur: liberum et integrum vero, quando ignis vel aliud elementum accipitur per se, sicut sunt elementa in suis sphaeris et locis naturalibus. Ligatum autem vocatur quando est ab alio alteratum et alterans et divisum in ipso et e converso, ita quod plurium unius sit alterius: et sic manent elementa in mixto, quoad esse primum. Et ideo dicit Aristoteles, quod virtute manent, virtute inquam, quae fluit (im Orig.: fluunt) a tali essentia elementi, quam habet in mixto. De gen. 1, VI, 5 (42b); Meteor. 4, IV, 7 (207b). De caelo 3, II, 8 (174aff.). De vegetabilibus et plantis 5, II, 1 (425b). Sum. theol. II, qu. 76 (375b).

[2]) Et quoad secundas formas, sive quod secundum esse, non remanet in actu, sed in potentia. De caelo 3, II, 1 (160b.).

diese erst in humores umgewandelt werden, ehe sie die beseelten Körper konstituieren können[1]).

Eigenartig ist auch Alberts Auffassung des potentiellen Seins der ersten Eigenschaften. Zwei entgegengesetzte von denselben gleichen sich aus. Dieser Ausgleich ist folgendermaßen zu denken. Wenn beispielsweise das Kalte und Warme zusammenkommen, so verändert das Warme das Kalte und umgekehrt. Diese Veränderung ist ein Umtausch. Denn die Materie des Warmen gibt einen Teil desselben an das Kalte ab und umgekehrt. Es ist demnach Kälte und Wärme nach wie vor quantitativ in der Verbindnng und den Komponenten gleich, nur haben sie sich je in zwei Teile geteilt, von denen je einer sein Subjekt gewechselt hat, während die beiden anderen Teile ihre eigentümliche Wirkung und auch das ihnen eigentümliche Subjekt behalten. Die Aktivität der Elemente ist darum zwar geringer, durchaus aber nicht vernichtet, so daß sie günstigen Falles wieder ihre eigentliche Wirksamkeit zurückerhalten können[2]).

Diese Ansichten Alberts setzen Arten und Stufen der Formen voraus, welche nicht gleichwertig sind. Es gibt höhere Formen, welche die niederen einschließen. In der Tat zählt Albert sieben Gattungen von Formen auf: 1. Das Sein, 2. die Körperform, 3. die Form des Elementes, 4. die Mineralform, 5. die Lebens- oder vegetative Form, 6. die sensitive Form, 7. die intellektive Form[3]).

---

[1]) Quae autem minus recedunt ab eis (sc. elementis) sunt lapides et minerae. In his enim expresse elementorum videmus operationes: propter quod immediate componuntur ex elementis. Plus autem ab his recedunt plantae in quibus imperfectae animae videmus operationes. Et ideo talia corpora sequuntur elementorum operationes: licet non immediate componantur ex his. Sed oportet fieri contemperationem in semine et succo . . . Animalia autem corpora recedunt maxime, et ideo non generantur ex elementis proxime: sed oportet elementa commisceri in humores, et ex humoribus constitui animalium corpora. De propriet. elem. 1, I, 2 (294a—b).

[2]) De gen. 1, VI, 6 (42b—43a).

[3]) Et si nos colligamus omnes formas, tunc prima erit esse, et secunda erit forma, quae est corporis quantitate determinati et tertia erit corporis habentis contrarium, et quarta erit corporis mineralis et quinta vitalis, et sexta sensibilis, et septima rationalis. Phys. 2, II, 2 (73b).

Schluß.

Wirft man einen Rückblick auf Alberts Lehre von Materie und Form, so nimmt sie in der Geschichte der Philosophie folgende Stellung ein. Ihre Grundlage ist aristotelisch. Das zeigen zunächst die dabei verwendeten Begriffe wie Materie[1]), Beraubung, Potenz, Akt und dergl. Aristotelisch sind auch die albertinischen Gedankengänge, wenn z. B. das Schaffen und Wirken des Künstlers auf die Natur übertragen wird oder das Gesetz übernommen wird, daß Gleiches von Gleichem entstehe. Dagegen erhalten die aristotelischen Begriffe und Gedankengänge eine völlig neuplatonische Färbung. Das Ganze der so aufgebauten Materie- und Formtheorie steht aber im Dienste einer christlichen Weltanschauung. Deshalb ist das Verhältnis Gottes zur Welt nach Albert ein ganz anderes als bei Aristoteles. Denn bei diesem war die Gottheit ein lethargisches Wesen, bei Albert dagegen ist Gott selbst am kleinsten Naturvorgange beteiligt. Es ist demnach die albertinische Materie- und Formlehre weder rein aristotelisch, noch völlig platonisch, noch ganz und gar christlich, sondern ein Produkt aus aristotelischen, platonischen und christlichen Lehren. Diese gesammelt zu haben und zwar aus einem überaus weitschichtigen Material, ist das Hauptverdienst Alberts. Dabei ist er keineswegs sinnlos, wie Prantl ganz ungerechtfertigt behauptet[2]), zu Werke gegangen. Mit Bienen-

[1]) Als technischer Begriff, wie er von Aristoteles eingeführt wurde. Baeumker, S. 210.

[2]) Vergl. Prantl. Gesch. d. Logik. Leipzig 1861 ff. Bd. 3, S. 94 ff.

fleiß sucht er in den verschiedensten Quellen. Findet er aber nicht das Gewünschte, so äußert er, — wenn auch sehr selten — eine eigene Ansicht[1]). Auch an Aristoteles nimmt Albert Korrekturen vor, obwohl seine Hochschätzung des Stagiriten eine ungewöhnlich große ist. Darin war er aber ein Kind seiner Zeit, deren Einfluß er sich nicht entziehen konnte. Immerhin ist es bezeichnend, daß er von Irrtümern des Aristoteles spricht[2]). Dieses wurde ihm zwar von Zeitgenossen als Mißverständnis der Philosophen ausgelegt. Doch meint Albert: „Wenn man glaubt, Aristoteles sei Gott gewesen, dann muß man glauben, daß er nie geirrt habe, glaubt man aber, er sei ein Mensch gewesen, so konnte er auch irren wie wir“[3]).

Vergleichen wir die Leistungen Alberts mit denen späterer Scholastiker, so läßt sich bestimmt ein großer Einfluß auf Thomas von Aquin konstatieren[4]). Wir sind durch die vorliegende Untersuchung sogar in der Ansicht bestärkt worden, daß wenigstens in der Naturphilosophie das Verdienst Alberts dem des Thomas nicht nachsteht[5]). Ersterer hat ein reichhaltiges Material mit vieler Mühe gesammelt, letzterer dasselbe einheitlich verarbeitet.

---

[1]) Vergl. S. 73 u. 75.

[2]) S. S. 62.

[3]) Phys. 8, I, 14 (332b).

[4]) Nous retrouverons chez. S. Thomas un grand nombre de doctrines appartenant à Albert le Grand. M. de Wulf. a. a. O. p. 259. — F. A. Pouchet (Histoire des sciences naturelles du moyen âge ou Albert le grand et son époque Paris 1853 p. 235) behauptet sogar, daß Albert der Lehrer aller bedeutenden Persönlichkeiten seiner Zeit gewesen ist.

[5]) Vergl. Joh. Ed. Erdmann, Grdr. d. Gesch. d. Phil. Berlin 1896[4], Bd. 1, S. 338.

Vita.

Geboren wurde ich am 19. Mai 1882 zu Neudorf, Kreis Reichenbach, als Sohn des Wirtschaftsbesitzers Joseph Fronober und seiner Frau Anna, geb. Barfus, welche jetzt in Neuhof, Kreis Münsterberg, wohnen. Ich besuchte die Volksschulen von Münsterberg und Heinrichau. Letztere verließ ich Ostern 1896 um in Heiligkreuz bei Neisse und St. Gabriel bei Wien weitere Ausbildung zu genießen. Infolge Erkrankung verließ ich im Frühjahr 1904 das letztgenannte Institut. Jedoch im Herbst desselben Jahres war es mir möglich, in die Unterprima des Kgl. Kath. Gymnasiums zu Neisse einzutreten. Bereits nach anderthalbjährigem Besuche desselben erhielt ich mit Genehmigung des Kgl. Provinzialschulkollegiums zu Breslau das Zeugnis der Reife und bezog Ostern 1906 die hiesige Universität, an welcher ich mich dem Studium der kath. Theologie und der Philosophie widmete. In letzterer Disziplin hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren *Baumgartner*, *Kühnemann* (z. Zt. in Amerika) und *Stern*. Außerdem besuchte ich Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren *Kneser*, *Lummer*, *Rosanes*, *Sturm* und der Herren Privatdozenten *Schäfer* und *Waetzmann* Diesen allen spreche ich meinen herzlichsten Dank aus, besonders aber Herrn Professor *Dr. M. Baumgartner*, welcher mich durch schätzenswerteste Ratschläge in der Abfassung vorliegender Arbeit unterstützte. Ferner danke ich den Herren Professoren der kath.-theologischen Fakultät: *König*, *Nikel*, *Nürnberger*, *Pohle*, *Renz*, *Sdralek*, *Sickenberger*, *Rohr* (jetzt in Straßburg), *Jungnitz*, *v. Tessen-Węsierski*, *Triebs*, bei welchen ich Vorlesungen hörte. Außerdem gedenke ich in Dankbarkeit des Herrn *Dr. Damian Kreichgauer*, weiland Assistenten an der Physikalisch-Technischen Reichsanstalt Berlin-Charlottenburg, welcher in Wien als mein Lehrer die Liebe zu naturwissenschaftlichen Studien bei mir weckte und seither mit besonderer Aufmerksamkeit meine Bestrebungen verfolgte.